

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Близкайшиe сотрудники: Н. С. Арсеиньевъ, С. С. Безовразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Зыньковский, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосский, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Ки. Г. Н. Трубецкой, Ки. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровский, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

— Адресъ редакціи и конторы: —
9, RUE DUPUYTREН, PARIS (VI).

Цѣна 2-го номера: долл. 0,70.

Подписьная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 2.

ЯНВАРЬ 1926.

№ 2.

СОДЕРЖАНИЕ.

1. Н. — О русской Церкви (письмо изъ России).
2. Н. Лосский. — Вл. Соловьевъ и его преемники въ русской религиозной философіи.
3. Н. Бердяевъ. — Спасеніе и творчество (Два понианія христіанства).
4. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви. Обладаетъ ли православіе вѣнчанимъ авторитетомъ догматической непогрѣшительности?
5. А. Ремизовъ. — Московская пчела.
6. Ж. Маритэнъ. — Метафизика и мистика.
7. а) Засѣданіе Религиозно-Философской Академіи, посвященное памяти Вл. Соловьева.
б) В. Сперанскій. — Четверть вѣна назадъ (памяти Вл. Соловьева).
8. Л. Зандеръ. — Извѣстія религиозной жизни русской молодежи.
а) Съездъ въ Аржероннѣ.
б) Съездъ въ Хоповѣ.
9. Самуэль Кавертъ. — Путь къ истинной международной Церкви (По поводу Стокгольмской конференціи)
10. Л. Карсавинъ. — Отвѣтъ на статью Н. А. Бердяева объ евразійцахъ.
11. Г. В. Флоровскій. — «Окаменелое безчувствіе» (по поводу polemики противъ евразійцевъ).
12. Письмо евразійцевъ П. Сувчинскаго, Л. Карсавина, П. Савицкаго, Ки. Н. С. Трубецкого, Г. Флоровскаго, Вл. Елькина и отвѣтъ Ки. Г. Н. Трубецкого.
13. Эли Эльсонъ. — Безуміе и вѣра.
14. С. Франкъ. — Мистическая философія Розенцвайга.
15. В. Зыньковскій. — Delacroix. La religion et la foi и др. книги.
16. Н. Лосский. — Преподобный Сергій Радонежскій и Серафим Саровскій (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина).

О РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

Письмо изъ Россіи.

Страшно трудно писать о Россіи и особенно о церкви: такъ случайны и отрывочны сейчасъ всѣ наблюденія, такъ ограниченъ личный опытъ, особенно для человѣка, стоящаго вдали отъ руководящихъ церковныхъ круговъ. Если и рѣшаюсь на это, то въ въ убѣжденіи, что за рубежомъ ощущается огромная потребность знать правду о родинѣ, и какъ ни трудно дается эта правда, все же есть не мало вещей — простыхъ фактовъ — ускользающихъ отъ далекаго взора, которые несомнѣнны для всякаго, живущаго въ Россіи. Не легко лишь провести въ изложеніи строгую грань между этимъ, для всѣхъ настъ несомнѣннымъ, и личными впечатлѣніями, оцѣнками, гаданіями, при всемъ желаніи отъ нихъ отрѣшиться.

Внѣшній режимъ, въ которомъ живеть сейчасъ церковь, можетъ быть названъ временемъ выдыхающагося гоненія — переходное время, какъ все сейчасъ въ Россіи. Невыносимо тяжела моральная атмосфера въ странѣ, выходящей изъ революціоннаго циклона. Улегшіяся страсти классовой ненависти смѣнились острой жаждой наслажденій, нестысняемой никакой религіозной или общественной уздой. Хищенія и казиокрадство въ правящей средѣ, ренегатство среди инеллигенціи и развратъ среди молодежи, грубый житейскій материализмъ народныхъ массъ, широкій отпадъ отъ церкви, отъ Бога, отъ самой идеи религіозности, — вотъ печать среды, по новому языческой, которой противостоитъ скавшаяся, но окрѣпшая въ гоненіяхъ церковь. Представляя себѣ церковь на фонѣ національной жизни, никакъ нельзя забывать о произшедшемъ мучительномъ разрывѣ. Народная жизнь (о національной мы пока говорить не въ правѣ) не освящается церковью и все еще отталкиваетъ ее.

Антихристіанская власть, повидимому, отказалась отъ мысли сломить церковь грубымъ насилиемъ. Въ этой борьбѣ государство, несомнѣнно, понесло тяжелое моральное пораженіе. Храмы не опустѣли, общины вѣрующихъ сплотились тѣснѣ.

чъмъ когда-либо, вокругъ своихъ пастырей. Духовенство дало изъ своей среды не мало мучениковъ и исповѣдниковъ, которые кровью и подвигомъ своимъ укрѣпили церковное единство. Церковь оказалась сильнѣе гонителей, и имъ приходится, въ борьбѣ за политическое существование, дѣлать уступки тѣмъ и изамъ, которые еще дорожатъ церковью и не хотятъ отъ нея отказаться. Сейчасъ уже не разстрѣливаютъ священниковъ и мало стѣсняютъ культь. О полицай свободѣ говорить, конечно, не приходиться. По прежнему запрещаютъ крестные ходы и время отъ времени, по минимуму требованію «трудящихся», кое-гдѣ закрываются храмы. Въ тѣ дни, когда административная ссылка приняла массовой характеръ, и чуть не ежедневно поѣзда увозятъ въ Сибирь, въ Соловки сотни студентовъ, солдатъ, купцовъ, интеллигентовъ, даже марксистовъ и сіонистовъ, было бы странно, если бы не ссылали священниковъ. Но эти, часто ничѣмъ не оправдываемые акты насилия, носятъ личный характеръ: въ основѣ ихъ обычно — доность какого-либо живоцерковца-ко-курента. ГПУ явно предоставляетъ въ репрессіяхъ инициативу обновленцамъ. Уже ссылочные епископы и священники, отбывъ срокъ заточенія, возвращаются въ свои епархіи и приходы, укрѣпляя колеблющихся, собирая вѣрныхъ, виоя, съ собой духъ мужественного исповѣдничества.

Коммунистическая власть продолжаетъ считать борьбу съ Богомъ одной изъ главныхъ своихъ задачъ; но она предпочитаетъ убивать духъ, а не плоть — въ школѣ, въ литературѣ (специальное издательство «Атеистъ», журналъ «Безбожникъ»), въ театрѣ — сильная своей монополіей культуры и необычайно развитымъ аппаратомъ пропаганды. Кощунства попрежнему являются признакомъ благонацежности, однако публичныя безчинства комсомольцевъ признаны вредными, и власть старается обуздатъ разошедшагося хулигана. Теперь не поощряютъ разрушенія и оскверненія могилъ на кладбищахъ (въ Петербургѣ пришлось даже восстанавливать разбитые памятники литераторовъ на Волковомъ кладбищѣ), и Бухаринъ долженъ былъ во всеуслышаніе объявить: «Не всякий, кто гадить подъ окнами у деревенского попа, ведетъ антирелигиозную пропаганду». Политика «лицомъ къ деревнѣ» заставляетъ власть даже отказаться отъ финансовыхъ притѣснений сельского, особенно низшаго духовенства.

Церковно-обновленческая «реформація» перестала остро мучить церковь. Ея вождямъ не удалось увлечь ни массы, ни идеиныхъ сторонниковъ реформъ. Съ одной стороны, они натолкнулись на обрядовый консерватизмъ, съ другой — на христианскую совѣсть, которая не прощаетъ имъ пролитой крови и союза съ безбожіемъ. Въ ихъ рукахъ теперь уже не много храмовъ — хотя почти всѣ соборы въ столицахъ и провинціи, — и храмы эти пусты. Съ ними честолюбивая или запуганная часть духовенства, да немногіе бытовые прихожане, которые по лѣности или привязанности къ своему приходу, идутъ въ ближайшую церковь и отказываются вникать въ споры «поповъ», — лишь бы служили правильно, по старому... Ну и служить!

Служать иногда по двумъ стилямъ, повѣряя праздники, чтобы угодить на всѣ вкусы. Если послушать проповѣди ихъ заурядныхъ батюшекъ, то въ нихъ почти никогда не встрѣтишь революціоннаго падѣса (какъ у Введенскаго и другихъ вождей). Преобладаютъ наставленія о покорности власти, «которая всегда отъ Бога», да жалобы на нетерпимость противниковъ. Словомъ, здѣсь явно слышится духъ не революціи, а совсѣмъ иной — ветхій и затхлый духъ синодально-консисторской безпринципности. Однимъ изъ положительныхъ послѣдствій раскола было очищеніе церкви отъ этихъ слабыхъ и корыстныхъ элементовъ духовенства.*.) Но ГПУ пользуется фактомъ церковнаго раскола. Онь компрометируетъ церковь въ чуждыхъ ей кругахъ и даетъ власти механизмъ для внутренняго наблюденія и давленія на православную церковь.

Въ одномъ отношеніи совѣтская власть можетъ быть спокойна, кажется, дѣйствительно успокоилась. Ей нечего бояться заговоровъ духовенства и политической агитации въ храмахъ. Думается, что не простая осторожность и тактическія соображенія объясняютъ эту подлинную «apolитичность» русской церкви въ настоящій моментъ. Ея вниманіе, ея главныя силы направлены на духовную жизнь. На известной аскетической и мистической высотѣ, достигнутой и выстраданной за эти годы, вопросы политического строя даже историческихъ судебъ Россіи перестаютъ волновать глубоко. Здѣсь готовы предоставить Провидѣнію пути спасенія родины тѣмъ болѣе, что революція и произведенные ею соціальные перевороты въ русской жизни оказались слишкомъ сложными, чтобы къ нимъ можно было отнести съ простымъ отрицаніемъ — или пріятіемъ. Среди вѣрныхъ церкви массъ есть не мало людей, боровшихся въ гражданской войнѣ въ рядахъ красной арміи или сочувствовавшихъ ей. И «бѣлые» и «красные» встрѣчаются въ церкви въ общей молитвѣ и у евхаристической чаши. Церковь мудро избѣгаетъ растреваливать еще свѣжія раны политическихъ страстей и предлагаетъ пищу вѣчную, не на сегодняшній только общественный день.

Но вытекающая изъ этого аполитизма «нейтральность» церкви по отношенію къ совѣтской власти, разумѣется, не означаетъ ея нейтральности по отношенію къ коммунистической идеѣ. Борьба съ коммунистической идеологіей и этикой (не съ политикой и экономіей) ведется повсемѣстно и неослабио, представляя обратную сторону защиты христіанства. Только острѣе своего духовнаго оружія проповѣдникъ направляетъ не въ политическую лартію, царящую въ Россіи, а въ самый духъ творимой въ Россіи культуры. И, конечно, духъ этотъ, самъ по себѣ, и шире и глубже своего русскаго коммунистического выявленія.

*.) Я не касаюсь здѣсь болѣе острого вопроса обѣ Украинской церкви («самосвятыхъ»), которая имѣть ояору — не въ массахъ — но въ националистической интеллигенціи, являющейся на югѣ, въ городахъ нѣкоторой общественной силою.

Итакъ, церковь выходить побѣдительницей изъ эпохи гоненія и раскола. Это безспорно: но какъ учесть и оцѣнить ея завоеванія? Растетъ ли церковь числомъ, укрѣпляясь и очищаясь качественно? Въ какихъ общественныхъ слояхъ находитъ она наибольшее число вѣрныхъ? Вотъ вопросы, на которые легче всего отвѣтить наблюдателю въ Россіи.

Конечно, по прежнему, входя въ храмъ, чувствуешь, что это всенародная святыня. Нигдѣ въ Россіи, раздѣленной классовыми перегородками, исключительно суровыми, нельзя почувствовать кромѣ какъ въ церкви, освобождающей радость единенія, общенія — хотя бы кратковременного — многихъ, разныхъ, далекихъ другъ другу людей. Но видъ молящейся толпы уже не тотъ, что десять лѣтъ тому назадъ. Уже «сермяжная», простонародная Русь не заполняетъ храма. Сильно замѣтно — въ городѣ — преобладаніе интеллигентіи. Разная эта интеллигентія, и разными путями пришла она въ церковь. Есть, разумѣется, среди нея люди, нашедшіе въ церкви утѣшеніе въ безчисленныхъ утратахъ, есть люди, ищущіе здѣсь опоры для оскорблennаго национальнаго чувства. Но есть и другіе — бодрые и молодые, которые принесли сюда не горечь и боль, а любовь и надежду, нерастраченный порывъ юнаго энтузіазма. Не мало священниковъ и епископовъ выходятъ теперь изъ свѣтскихъ круговъ. Было бы не вѣрно сказать, что интеллигентія преобладаетъ — чи-сленно, но она замѣтно окрашиваетъ церковную среду. На окраинахъ въ церковь ходить много рабочихъ (сравнительно мало солдатъ), всюду замѣтенъ слой торговыхъ людей, растущихъ вмѣстѣ съ хозяйственнымъ возрожденіемъ страны и наиболѣе сохраняющей, какъ вицѣшній обликъ старой Руси, такъ и консервативныя традиціи.

Много ли вѣрующихъ осталось въ Россіи? Да, много. Но составляютъ ли они большинство или меньшинство въ странѣ, трудно сказать. Слѣдуетъ осторегаться ошибокъ въ ту или иную сторону. Точныхъ цифръ здѣсь быть не можетъ, судимъ только по посещаемости храмовъ. Они полны, но не переполнены. Считаясь съ тѣмъ, что многіе храмы, занятые обновленцами, пустуютъ, ясно, что въ церковь ходитъ меньше людей, чѣмъ до революціи. И, пожалуй, это число не растетъ замѣтно. Страшные годы 1917—1920 были для многихъ временемъ обращенія къ церкви. Съ тѣхъ поръ обращенія не часты. Оставшаяся въ церкви интеллигентія теперь не увлекается къ ней общимъ потокомъ; она зарылась въ старыхъ окопахъ позитивизма или поглощена погоней за материальными благами. Среди городской бѣдноты съ успѣхомъ работаютъ баптисты и разные «братья», соблазняя простотой моральной проповѣди и часто строгостью личной жизни. Замѣчательная противоположность культурнымъ слоямъ, где и толстовство и гнозисъ (въ видѣ разныхъ толковъ теософіи) и недавніе увлеченья католичествомъ растаяли почти безслѣдно, и где православная церковь вобрала въ себя, повидимому, всѣ религіозно живыя и вѣрныя христіанству души. Одно утѣшительно: знать, что среди всей многолюд-

ной толпы, наполняющей храмъ, «не встрѣтишь мертваго листика», по слову Тютчева: иѣть никого, кто пришелъ бы сюда изъ приличія или по долгу службы («долгъ службы» многихъ еще удерживаетъ въ церкви — какъ въ арміи), а молятся здѣсь, какъ можетъ быть, никогда прежде не молнились.

Иное видишь въ деревнѣ: говоря о деревнѣ, особенно чувствуешь ограниченность своихъ наблюденій. Вѣдь все они относятся къ мѣстностямъ по близости желѣзныхъ дорогъ, связанныхъ съ городской культурой. Несомнѣнно, есть въ Россіи медвѣжьи углы, гдѣ жизнь течетъ такъ, какъ она текла вѣка, которыхъ революція почти не коснулась. Но многое ли осталось такихъ угловъ, при грандиозности переворота, поднявшаго самую толщу народныхъ низовъ?

Итакъ, въ доступной нашему наблюденію деревнѣ поражаешься пустотой храмовъ. Въ церковь ходятъ почти однѣ женщины и старики. Молодежь усвоила уроки атеизма. Среднее поколѣніе, пережившее войну, исколесившее всю Россію, побывавшее нерѣдко въ Европѣ въ плѣну, — вынесло изрядную долю скептицизма и, во всякомъ случаѣ, равнодушіе къ религії. Деревня сейчасъ только переживаетъ эпоху «просвѣщенія», безъ особаго, впрочемъ, энтузіазма. Мужицкій здравый смыслъ инстинктивно не довѣряетъ теоріямъ, за которыя хватается, какъ за откровеніе, городской рабочій, но онѣ все же разлагаютъ основы его міросозерцанія. У крестьянина остается лишь хозяйственный смыслъ жизни, и деревня сейчасъ съ упорствомъ и жадностью зарывается въ землю, утративъ ощущеніе ея таинственного материнства и за землей забывая о небѣ. Въ скептической неувѣренности и въ сознательномъ консерватизмѣ своеимъ деревня дорожитъ церковью, какъ обрядовымъ институтомъ. Рѣдко (почти никогда) дѣвушка не выйдетъ замужъ безъ вѣнчанія, и этому деревенскому «предразсудку» должны подчиняться и коммунисты. Въ церкви крестять, отпѣваютъ, вокругъ нея справляютъ шумно и праздно традиціонные праздники. Глыбы этнографической обрядности, почти языческой — а за послѣдніе годы на сѣверѣ язычество, т. е. двоевѣріе, кажется переживаетъ своеобразное возрожденіе — уживаются съ новымъ строемъ идей, нахлынувшимъ въ деревню: съ коммунистической газетой, избоя-читальни, спектаклями и революціонными пѣснями молодежи.

Сельское духовенство, въ общемъ, не пережило обновляющаго духа поры гоненій. Робкое и забитое, не очень возвышаясь надъ средой, въ которой живеть, оно не пытается вліять на нее, объединить оставшихся вѣрными церкви людей. Материально оно лишилось части своихъ доходовъ, но деревня все же обеспечиваетъ его, ие въ примѣръ свѣтскимъ учителямъ. Когда одно время школы были переведены на мѣстныя средства, онѣ стали закрываться одна за другой. Уже соборъ 1917-1918 г. значительно усилилъ въ церкви вліяніе мірянъ. Большевитскій законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства отдалъ храмы въ руки приходскихъ общинъ, представляемыхъ выборной «двадцаткой». Этотъ органъ несетъ всецѣло заботы о

матеріальному содержанні храма и отвѣтственъ за все, совершающеся въ немъ, онъ приглашаетъ и увольняетъ своихъ священнослужителей. И это не остается легальной функцией. Епископская власть, утверждая выборъ общины, фактически сейчасъ почти никогда не оспариваетъ его. Священикъ сохраняетъ свое вліяніе въ приходѣ исключительно силу своего морального и религіозного авторитета. Въ вопросахъ церковной политики, а также строя богослуженія вліяніе мірянъ часто оказывается преобладающимъ. Отъ «двадцатки» зависитъ, отдать ли храмъ «живой» или патріаршой церкви, взять крайнюю или умѣренную тактическую линію. Замѣтимъ въ скобкахъ, что вліяніе мірянъ почти всегда оказывается консервативнымъ, и священникъ, переходящій къ «живцамъ» или «сбновленцамъ», почти всегда вынужденъ добиваться отъ властей, подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ, роспуска двадцатки и перевыборовъ ея. Но это влечетъ за собою обыкновенно развалъ прихода и опустѣніе храма.

Нерѣдко опорой священника въ приходѣ являются братства и сестричества. Ихъ назначеніе двоякое. Забота о храмѣ, частая (иногда ночная) молитва, частое общее причащеніе — создаютъ изъ братства религіозную общину, иногда живущую весьма напряженной духовной жизнью. Но нельзя не упомянуть здесь и о тѣневыхъ сторонахъ братствъ; о преобладаніи въ нихъ личного начала, въ лицѣ священника, и о подчасъ нездоровой экзальтированности этихъ по преимуществу женскихъ организаций. Во время раскола многія изъ братствъ спѣло увлекались за своими священниками въ живоцерковное движение, и это обстоятельство, кажется, охладило увлеченіе братствами.

За время заточенія патріарха, ссылки епископовъ и видимаго торжества «Живой церкви», въ связи съ отступничествомъ и шатаніемъ многихъ пастырей, іерархическое начало въ церкви было поколеблено. Каждый храмъ жилъ своей жизнью, не надѣясь на авторитетъ церковной власти, часто исполненный недовѣріемъ къ ней. Вѣрующіе сплачивались вокругъ немногихъ оставшихся твердымъ священниковъ, иногда уходившихъ въ «катакомбы», или прислушиваясь къ голосу «старцевъ». Слѣды этой приходской обособленности еще замѣтны. Границы епископской власти остаются неопределенными. Епископъ исповѣдникъ, іерархъ сильной воли и строгой жизни, можетъ твердо править церковью и разсчитывать на послушаніе. Но, какъ общее правило, власть епископата теперь ослаблена, за счетъ возросшаго вліянія священства и мірянъ. Этому не противорѣчить всюду растущая подъ вліяніемъ раскола потребность въ авторитетѣ и каноническомъ строѣ жизни. Духовный авторитетъ часто вѣситъ гораздо больше авторитета канонического. И въ этомъ отношеніи наше время переходное. Многое придется пересматривать и перестраивать. Такъ, уже выяснились нѣкоторыя тѣневыя стороны приходской демократіи. Раздаются справедливыя жалобы на то, что исключительное вліяніе мірянъ въ приходѣ иногда стѣсняетъ независимость пастыря. Въ двадцаткѣ какъ разъ наиболѣе вѣски

голоса материально зажиточной, но менѣе просвѣщенной, менѣе чуткой части общины. Увлекаясь внѣшнимъ благопольствомъ и экономическими успѣхами, она иногда не способна оцѣнить моральную чистоту и духовную ревность пастыря.

Годы гоненій для русской церкви были порой ослабленія ея внѣшняго единства и спаянности. Фактически бывали времена, когда она никемъ не управлялась и не водилась, кроме Св. Духа, живущаго въ ней. И въ этомъ заключается, быть можетъ, величайшее чудо ея спасенія и ея неразрушимаго внутренняго единства. Не нужно переоцѣнивать, судя о Россіи, значеніе тѣхъ или иныхъ актовъ, исходящихъ даже изъ очень высокихъ іерархическихъ сферъ. Они приемлются и не приемлются, поскольку оказываются удовлетворяющими таинственно-скрытому сознанію. Патріархъ былъ живымъ сердцемъ въ Россіи, на иемъ сосредоточилась любовь и молитвы всей церкви, и отсюда текла въ ней незримая благодатная сила. Но силы этой нельзя измѣрить и оцѣнить по актамъ патріаршаго управлѣнія. При отсутствіи всякой свободы слова и затрудненности личнаго общенія, акты эти вызывали разную оцѣнку, смущали однихъ, оспаривались другими... Но никогда они не приводили къ кризисамъ и не колебали уваженія и любви къ тому, на кого смотрѣли, какъ на страдальца за всю русскую церковь. Заступникомъ-молитвенникомъ и вольной жертвой былъ патріархъ для Руси — болѣе чѣмъ вождемъ и руководителемъ ея, и то, что указанный имъ путь, при всѣхъ колебаніяхъ и призначеніяхъ ошибкахъ, былъ путемъ спасенія — въ этомъ цельзя не видѣть чудеснаго проявленія благодатныхъ силъ, ие оставившихъ русскую церковь.

Каковы же тѣ духовные плоды, которые приносить видимо для всѣхъ — объ иныхъ судить ие смѣю — русская церковь? Начну съ наиболѣе бесспораго, бросящагося въ глаза. Совершенно наглядно изумительное цвѣтеиніе культа, его раннѣе и невиданная красота и строгость. Никогда не служили такъ торжественно и проникновенно, какъ нынѣ. И хотя тайна этой вновь явленій духовной красоты прежде всего въ глубокой вѣрѣ совершающаго таинство священика, но новый духъ захватилъ всѣхъ служителей храма, сдѣлавъ яснымъ и впечатляющимъ каждое слово чтеца, каждый возгласъ діакона. Почти во всѣхъ — даже маленькихъ — церквяхъ прекрасный хоръ, хотя здѣсь любители строгой церковной музыки могли бы часто иайти много поводовъ къ критикѣ. Молящіяся съ трудомъ покидаютъ храмъ и любятъ долгія стоянія, дѣлящіяся нерѣдко по пяти часовъ, въ большиє праздники. Обновленіе культа, провозглашенное «живой церковью», пошло по пути возвращенія къ уставу, оживленія забытыхъ культовыхъ традицій. Въ поискахъ обогащенія культа съверъ заимствуетъ кое-что отъ православной Украины. Такъ распространяются великолестныя «лассіи» и обнесенія плащаницы Богоматери на всенощной подъ Успеніе. Дѣлаются хотя и съ чрезвычайной осторожностью, опыты составленія новыхъ молитвъ, акафистовъ и чионовъ.

Но явно для всѣхъ живой смыслъ культа открывается въ евхаристії — за об-

рядомъ таинство — и литургія, по внутреннему отношенію къ ней, для многихъ снова становится мистеріей. Святая чаша никогда не выносится втунѣ: многие приступаютъ къ ней, и всѣ соучаствуютъ въ ихъ радости. Говорять о «евхаристическомъ движениі» въ русской церкви, гдѣ теперь даетъ свой плодъ дѣло о. Иоанна Кронштадского. Но еще нѣтъ единства въ практическомъ осуществлениі. Здѣсь поставленъ огромной важности вопросъ, и рѣшается онъ каждымъ паstryремъ и каждымъ міряниномъ по своему. Одни призываютъ причащаться часто, но требуютъ достойнаго приготовленія, другіе настаиваютъ на причащеніи за каждой литургіей. Есть вѣрующіе — немногіе, конечно — которые причащаются каждый день, другіе еженедѣльно, чаще всего въ большихъ праздники. Труднѣйший вопросъ объ исповѣди, связанный съ этимъ движениемъ, рѣшается различно. Нѣкоторые практикуютъ общую исповѣль, другіе — весьма немногіе — отдѣляя оба таинства, разрѣшаютъ приступать къ евхаристіи безъ исповѣди. Большинство сохраняетъ исповѣль обязательную и тайную. Такъ уже въ этомъ центральномъ вопросѣ церковной жизни явствуетъ большая свобода, нынѣ господствующая въ ней и отсутствіе внѣшней регламентациі.

Изъ храма, изъ культа исходить рядъ духовныхъ токовъ, которые питаютъ бытовую и домашнюю жизнь, — но эти личные и семейные плоды церковности съ трудомъ поддаются учету. Видишь среди многихъ возрожденіе православнаго быта, видишь иной разъ комнаты, превращенные въ молельни, и квартиры въ обители. Въ шумѣ столицъ, среди чудовищной демонстраціи безбожія, теплятся очаги подвижничества. Домашняя молитва, нерѣдко совмѣстная, восполняетъ церковную.

Извѣстно, что по всей Россіи кощунственно уничтожались общенародныя святыни и монастыри. Но не всѣмъ, вѣроятно, извѣстно, что это уничтоженіе не было ни послѣдовательно, ни повсѣмѣстнымъ. По прежнему пѣтами идутъ богоомольцы пѣшкомъ въ обитель прел. Серафима или въ Киевъ ко дню Успенія. Возникаютъ иногда и новые центры паломничества, какъ въ Подольской губерніи, гдѣ явленное распятіе послужило къ грандіозному движению богоомольцевъ съ крестами, водруженными вокругъ святого мѣста. Потребность въ чудѣ, жажда видѣнія небесныхъ тайнъ и сейчасъ очень сильна во всѣхъ слояхъ церковнаго общества, особенно же остро проявилась она въ годы гоненій и страшныхъ бѣдствій, постигшихъ родину. Тогда часто приходилось слышать о видѣніяхъ, пророчествахъ, чудесныхъ знаменіяхъ. Къ тому времени относится полоса обновленія иконъ и куполовъ, прошедшая по югу Россіи, и явленіе въ селѣ Коломенскомъ подъ Москвою иконы Державной Божьей Матери, символически воспріявшей корону послѣдняго русскаго царя.

Еще недавно хоронимое многими монашество воскресаетъ въ новой силѣ. Я уже говорилъ, что не всѣ старые монастыри закрыты. Они существуютъ кое-гдѣ въ видѣ трудовыхъ коммунъ, съ сильно сокращеннымъ числомъ иноковъ, — даже въ столицахъ.

Мъстами этоколоніи, доживающихъ свой вѣкъ инвалидовъ, хранителей объявленныхъ музеиними цѣнностями святынь. Но мъстами уже новая аскетическая жизнь наполняетъ старыя бытовыя формы, молодые послушники принимаютъ пострнгъ, не обѣщающій теперь ничего, кроме страданій и распятія для міра. Но монастырь притягательный для многихъ, по бытовымъ условіямъ не вездѣ возможенъ. Аскетической идеаль ищетъ для себя новыхъ путей. Въ міру создаются очаги аксетической, даже общинной жизни, въ разной степени руководимой церковнымъ авторитетомъ.

Нѣкоторыя изъ уцѣлѣвшихъ обителей являются убѣжищемъ старцевъ, къ которымъ тянется вся Россія. И послѣ закрытія Оптиной пустыни старчество не угасло. Въ трудныя годны церкви старцы были ея подлинными водителями, указующими неясный часто путь въ обступившемъ мракѣ.

И старчество вышло изъ ограды монастырскихъ стѣнъ. Нѣкоторые священники въ городскнхъ приходахъ — или лишенные революціей своихъ приходовъ — священники строгой жизни и богатого духовнаго опыта являются настоящими старцами, авторитетными для широкихъ круговъ. Но здѣсь старчество уже не чувствительно переходить въ духовничество. Это тоже — въ распространности своей — новое явленіе русской жизни. Вліяніе духовнаго отца не ограничивается таинствомъ исповѣди, но иногда, натравляя всю жизнь во всѣхъ ея повседневныхъ тревогахъ, и трудностяхъ, превращая духовннка въ «руководителя совѣсти».

Изъ всего этого ясно уже, что аскетическая и мистическая струя весьма замѣтна въ современныхъ релнгіозныхъ направленіяхъ. Сказывается она въ увлеченіи мірянъ древне-аскетической литературой, «Добротолюбіемъ». Однако, это направленіе не является единственнымъ, не знаю даже преобладающимъ ли. Рядомъ съ нимъ осуществляется и дѣятельно-практическое христіанство разныхъ оттѣнковъ. Иногда оно носить характеръ православного «евангелизма», полагая во главу угла дѣятельную любовь, питаемую евангельскимъ идеаломъ. Въ современныхъ условіяхъ жизни, съ евангельскою любовью неразрывно связывается и возрожденіе апостольского идеала — проповѣди. Много встрѣчаешь людей, трогательно безкорыстныхъ, отдавшихъ себя всецѣло дѣлу спасенія братьевъ, съюзникъ Слово Жизни и не пекущихся о завтрашнемъ днѣ.

И, наконецъ, среди христіанской интеллigenціи сильна потребность воплощенія христіанства въ практикѣ — не личной жизни, а общей культурной работы. Стоять вопросы — не новые, конечно, — о христіанизаціи культуры, о возможности или невозможности этого пути, о будущемъ церкви и судьбахъ теократіи. Здѣсь продолжается разработка темы, поставленной Владиміромъ Соловьевымъ и вышедшей изъ него русской богословской школой. Отвѣты даются, конечно, различные, какъ различны и настроенія: отъ апокалиптическаго ощущенія конца и пародоксального отверженія всѣхъ проблемъ культуры до оптимистического пріятія новой — въ Рос-

сіи созданной революціей — жизни, — какъ почвы для строительства нового христіанскаго общества.

Если въ этихъ кругахъ живы интересы къ вопросамъ общественной и национальной жизни, то для мистически ориентированной интеллигенціи характерны вопросы догматического богословія (напр. догматъ искупленія), проблемы связанныя съ имѧ-славчествомъ, которое, не волнуя уже церковь и не спускаясь въ массы, пріобрѣло себѣ много приверженцевъ въ богословски-авторитетныхъ кругахъ. Но интересы переплетаются. И мистики неизбѣжно должны опредѣлять, — хотя бы отрицательно — свое отношение къ культурѣ, и среди общественниковъ велико тяготѣніе къ догматическимъ и аскетическимъ проблемамъ.

Отъ жестокаго гнета христіанская мысль страдаетъ больше, чѣмъ христіанская жизнь. Слово сковано, и связь между людьми ограничена. Знаешь, что кто-то работаетъ, кто-то пишетъ, безъ надежды увидѣть напечатаннымъ свой трудъ. Отсюда огромное значеніе устнаго слова. Церковная кафедра, тоже не свободна, не можетъ удовлетворить этой потребности, хотя она даетъ не мало замѣчательныхъ проповѣдниковъ. Среди ихъ замѣтны тѣ же течения, что и во всей церковной жизни, — разумѣется, вопросы морали и апологетики преобладаютъ. То, чего не даетъ общественное слово, замѣняетъ личное общеніе, достигшее въ современной Россіи необычайной напряженности. Общеніе въ словѣ связывается часто съ молитвенимъ общеніемъ, отсутствіе научной организаціи мысли восполняется ея высокой религіозной дѣйственностью. Въ такой атмосферѣ идеиная расхожденія, и споры, иногда очень горячіе, рѣдко приводятъ къ разрывамъ, не препятствуютъ братскому общенію людей различныхъ взглядовъ. Жизнь въ церкви, гонимой, предъ лицомъ враговъ Христа и раскола, и постоянное общеніе въ кульѣ и таинствѣ единять людей различного духа и направленій.

Не знаю, съумѣль ли я уловить основное и главное въ необычайной сложности нашей жизни, и особено, съумѣль ли я показать ея единство, торжествующее сквозь противорѣчія. Неизбѣжно противорѣчивымъ должно представляться всякое мощное творчество, всякий бурный ростъ, еще не принявши твердыхъ, законченныхъ формъ. Въ свободѣ и огнѣ испытаній творятся эти формы, творятся — вѣримъ — Духомъ Святымъ, наполняющимъ, явно для всѣхъ, мученическую русскую церковь.

Н.

ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ И ЕГО ПРЕЕМНИКИ ВЪ РУССКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ФИЛОСОФІИ.

I. ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ.

Во всемъ культуриомъ мірѣ наблюдается возрожденіе интереса къ религіозной философіи, не ограничивающееся только сферою мышленія человѣка, а захватывающее всѣ области духовной жизни и завершающееся возвратомъ къ церкви. Нигдѣ, пожалуй, это движение не выразилось въ философской литературѣ съ такою силой, какъ въ Россіи.

Изслѣдованія религіозно-философскихъ проблемъ начато было въ срединѣ XIX в. славянофиами; продолжая ихъ дѣло на болѣе широкой основе, въ послѣдней четверти XIX в. Вл. Соловьевъ создалъ сложную всеохватывающую систему религіозной философіи, а отъ системы Соловьева въ послѣдніе тридцать лѣтъ пошло множество вѣтвей и отпрывковъ, такъ что въ Россіи создалась обшириая религіозно-философская литература. Въ развитіи ея въ большей или меньшей степени прияли участіе слѣдующія лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренскій, о. С. Н. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ, В. Ф. Эриль, В. И. Ивановъ, Д. С. Мережковскій, Н. О. Лосскій, С. А. Алексѣевъ, Л. П. Карсавинъ, С. Л. Франкъ, П. И. Новгородцевъ, И. А. Ильинъ, Б. П. Вышеславцевъ и др.

Основная задача русской религіозно-философской литературы есть построеніе православно-христіанского міровоззрѣння, раскрывающее богатое содержаніе и жизиенную дѣйственность главныхъ догматовъ христіанства, которые во многихъ умахъ превратились въ омертвѣвшія формулы, оторванныя отъ жизни и міропониманія. Разсмотримъ прежде всего, что спѣльше Соловьевъ въ этомъ направленіи.

Въ трудахъ Соловьева особено ярко выразилась черта, характерная для всего оригинального русского философского творчества, — исканіе цѣль и аго знанія о цѣlostномъ бытіи и потому коикритичный характеръ міровоззрѣння.

Съ самаго начала своей дѣятельности, уже въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ «Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ)», «Философскія начала цѣльнаго знанія» и «Критика отвлеченныхъ началь» Соловьевъ сознательно ставить эту задачу. Эмпиризмъ, допускающій знаніе лишь голаго факта, какъ чувственной данности, какъ явленія, не удовлетворяетъ его, потому что явленіе не можетъ ни существовать, ни быть познано безъ необходимой связи съ другими явленіями и необходимой связи съ тѣмъ, что является. Чтобы познать эти отношенія, нужно обратиться къ помощи мышленія, открывающаго «общій смыслъ или разумъ вещей (*ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων*)», который состоить именно въ отношеніи всякой вещи ко всему, причемъ въ се мыслится не какъ хаотическое множество, а какъ систематическое въедиство. Эта разумность познаваемаго не дается опытомъ, потому что въ опытѣ мы всегда имѣемъ только частную и множественную дѣйствительность, потому что въ опытѣ нѣть ии «всего», ии «единаго». Разумъ или смыслъ познаваемыхъ вещей и явленій можетъ быть познанъ только разумомъ же или смысломъ позиающаго субъекта, отношеніе данного предмета ко всему можетъ существовать для нась лишь поскольку въ нась самихъ есть принципъ всеединства, т. е. разумъ» (Собр. соч. II, 264). Отсюда появляю возникновеніе такого философскаго направлениія, какъ рационализмъ: «Мѣрно истины переносится изъ вѣшияго міра въ самаго познающаго субъекта, основаниемъ истины признается не природа вещей и явленій, а разумъ человѣка» (Собр. соч. II, 264). Однако разумъ, какъ принципъ соотношенія всѣхъ въ единству, есть только форма истины. Поэтому рационализмъ во всѣхъ его видахъ оказывается тоже отвлеченіемъ и, следовательно, несостоятельнымъ направлениемъ. Догматический рационализмъ не можетъ отвѣтить на вопросъ, какъ наше субъективное мышленіе можетъ дать свѣдѣнія о существѣ трансъсубъективнаго міра.

Критическій рационализмъ Канта освобождается отъ этого затрудненія, понижая цѣнность разума, именно утверждая, что априориы истины его суть необходимыя формы только явленій, а не истинного бытія; однако передъ нимъ встаетъ новая трудность: сводя все знаніе къ сочетанию априорныхъ формъ разума съ эмпирическими материаломъ ощущеній и рассматривая эти два фактора, какъ самостоятельные относительно другъ друга, онъ не можетъ объяснить синтеза ихъ безъ ссылки на какое то третье начало, ио, согласно его же теоріи, никакое третье начало не доступно нашему знанію. Оставаясь на почвѣ этихъ двухъ началь, приходится въ концѣ концовъ допустить, что все «содержаніе знанія зависитъ отъ его формы, всецѣло опредѣляется категоріями разума» (II, 268). На этотъ путь вступаетъ абсолютный рационализмъ Гегеля. Но такъ какъ форма разума есть только форма, то безъ соотносящихъ съ содержаніемъ она представляеть собою ничто, и отвлеченный абсолютный рационализмъ задается такимъ образомъ цѣлью вывести все изъ ничего.

Конечный результатъ рационализма и эмпиризма однороденъ: эмпиризмъ признаетъ только явленія безъ являющагося объекта и безъ воспринимающаго субъекта, а рационализмъ заканчиваетъ чистымъ понятиемъ, т. е. понятиемъ «безъ понимающего и безъ понимаемаго» (II, 272). И въ своемъ опытѣ, и въ своемъ мышлѣніи я не выхожу за предѣлы субъективнаго отношенія къ предмету, не дохожу до предмета, какъ сущаго, т. е. того, что больше, чѣмъ мое ощущеніе, и больше, чѣмъ моя мысль. Слѣдовательно, опытъ и мышлѣніе не могутъ еще дать истины, потому что лодъ истиной подразумѣвается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итакъ, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предметъ, каждое частное существо и явленіе въ своей отдѣльности ото всего, — не есть истина потому, что оно и не есть въ своей отдѣльности ото всего: оно есть со всѣмъ и во всемъ. Итакъ, все есть истина въ своемъ единствѣ или какъ единое» (II, 280 с.). «Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть сущее въ единомъ» (II, 282), не какъ отвлеченнное понятіе, содер жа щее ся во всемъ, а какъ конкретное начало, которое все въ себѣ содер житъ (II, 270).

Итакъ, по Соловьеву истина есть абсолютная иѣнность, присущая не нашимъ сужденіямъ или умозаключеніямъ, а самому Всеединству. Постигнуть истину это значить выйти за предѣлы субъективной истины и вступить въ область сущаго всеединаго, т. е. Абсолютнаго. Есть ли у человѣка средства для выполненія такой задачи? Стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы въ немъ самомъ уже найти и начало отвѣта. Абсолютное, «какъ всеединое, не можетъ быть безусловно вѣшнимъ для познающаго субъекта, оно должно находиться съ нимъ во внутренней связи, въ силу которой и можетъ быть имъ дѣйствительно познаваемо, и въ силу этой же связи субъектъ можетъ быть внутренно связанъ и со всѣмъ существующимъ, какъ заключающимся во всеединомъ, и дѣйствительно познавать это все. Только въ связи съ истинно сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно универсальнымъ (всеединымъ), могутъ явленія нашего опыта иметь настоящую реальность, и понятія нашего мышлѣнія настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познанія сами по себѣ, въ своей отвлеченностіи, совершенно безразличные къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религіознаго начала» (II, 274).

Знаніе, эмпирическое и рациональное, есть знаніе относительное, какъ результатъ общенія съ предметомъ и зви ъ, со стороны нашей феноменальной отдѣльности; оно дополняется знаніемъ «изн утра, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренно связанныаго съ существомъ познаваемаго»; это знаніе безусловное, мистическое (314). Въ немъ мы находимъ нечто большее, чѣмъ свою мысль, именно независимую отъ насъ реальность предмета. Соловьевъ называетъ этотъ третій родъ познанія въ рою, разумѣя подъ этии

термионъ, какъ и Якоби, не субъективное убѣжденіе въ существованіи независимой отъ насъ реальности, а интуицію, т. е. непосредственное созерцаніе чужой сущности.

Итакъ, истинное знаніе есть результатъ эмпирическаго, рационального и мистического познаванія, взятыхъ въ правильномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Здѣсь не утратила рациональной формы знанія, а восполненіе ея началомъ жизни. Философія, построенная такимъ образомъ «съ логическимъ совершенствомъ за-падной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока», цѣль ея — «осуществленіе универсального синтеза науки, философіи и религіи» (I, 143).

Въ самомъ дѣлѣ, только что мы нашли, что объективный смыслъ знанія, логическая необходимость и связность его возможны лишь въ томъ случаѣ, если Абсолютное начало, Богъ, какъ Всеединство, придаетъ миру характеръ органически цѣльной системы. Такую же тѣсную связь между Богомъ и міромъ мы найдемъ и во всѣхъ остальныхъ положительныхъ проявленіяхъ бытія. Такимъ образомъ, цѣльное знаніе о цѣльномъ бытіи приводитъ къ религіозному и при томъ неизбѣжно къ христіански-религіозному міровоззрѣнію, въ центръ которого стоитъ ученіе о несмѣниомъ и иераздѣльномъ единстве Бога и человѣка, ученіе о Богочеловѣкѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ отношеніе между Абсолютнымъ и міромъ.

Абсолютное, какъ установлено выше, есть сущее всеединое. Какъ абсолютное первоначало, оно выше реального содержанія и разумной формы: оно обосновываетъ содержаніе и форму и сочетаетъ ихъ внутреннею связью (I, 304), но само стоитъ выше всякой опредѣленности и выше всякаго бытія, такъ какъ опредѣленное бытіе всегда имѣть относительный характеръ. Однако оно имѣеть въ себѣ сущіе бытія, и потому названо сущимъ, хотя, вѣрѣ, поскольку рѣчь идетъ о немъ, какъ о первоначалѣ въ строгомъ смыслѣ, оно есть сверхсущее и сверхмогущее (I, 307). Не будучи соизмѣримо ни съ какими опредѣлениостями, оно есть Ничто (попожительное Ничто или Эн-соф Каббалы). Таково Абсолютное, какъ *is*, но оно же есть и *non est* (I, 309). Въ самомъ дѣлѣ, «абсолютное есть и чѣто и все: ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь» (I, 320). Всякое бытіе, будучи относительнымъ и потому множественнымъ, есть другое въ отношеніи къ абсолютному. Однако абсолютное не остается самимъ собою, исключая свое другое: тогда это другое было бы границею абсолютного и, слѣдовательно, само абсолютное стало бы «ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ», т. е. не было бы абсолютнымъ. Поэтому абсолютное есть единство себя и своего противоположнаго. Поскольку оно есть отрицаніе себя и утвержденіе другого, оно есть любовь (I, 321). Въ немъ такимъ образомъ можно различить два полюса: первый

— начало безусловного единства и свободы отъ всякихъ формъ и всякаго бытія; второй — начало бытія, т. е. множественности формъ (I, 322). Первый полюсъ, само абсолютное, какъ такое, есть сверхсущее, и спѣдовательно, по положительна я потенція бытія, а второй полюсъ есть сущность абсолютного, влечение къ бытію, ощутимое лишеніе бытія, спѣдовательно, отрицательная потенція его *и.е.* или *materia prima* (I, 325).

Сейчасъ же слѣдуетъ оговориться, что второй полюсъ низводится на степень *materia prima*, какъ отрицательного начала, лишь постольку, поскольку онъ рассматривается «самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности». Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи эта сущность опредѣляется сущимъ; она есть носительница его *п р о я в л е н і я*, вѣчный образъ его, т. е. и д е я. (326). Отсюда, изъ взаимоотношенія сверхсущаго и первой матеріи получается міръ бытія или дѣйствительности, міръ множества опредѣленныхъ существъ, въ которыхъ слѣдуетъ различать природную и идеальную сторону (I, 327). Въ самомъ дѣлѣ, всякое существо есть съ одной стороны сила, т. е. самостоятельный центръ дѣятельности дѣйствія, а, съ другой стороны, носитель идеи божественного всеединства, въ какомъ либо аспектѣ его, идеи, придающей ему характеръ индивидуальности и указывающей его дѣйствіямъ осмысленную цѣль.

Образомъ такого существа можетъ служить человѣкъ. Человѣческая личность отрицательно безусловна: «она не хочетъ и не можетъ удовлетвориться никакимъ условнымъ ограниченнымъ содержаніемъ»; она убѣждена, что «можетъ достигнуть и положительной безусловности», и «можетъ обладать всецѣлымъ содержаніемъ, поплотью бытія» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота бытія не можетъ быть порождена человѣкомъ изъ самаго себя; достигнуть ея можно не иначе, какъ путемъ того совершенного взаимопроникновенія существъ, которое возможно лишь при любовномъ единеніи ихъ другъ съ другомъ и Богомъ; этотъ путь указанъ каждому существу въ его идеѣ, какъ цѣль, но осуществленіе его не можетъ быть обеспечено механически, оно должно быть *с в о б о д н ы мъ* актомъ, такъ какъ основано на *л ю б в и* къ Богу и *ко всѣмъ* существамъ. Вступая на этотъ путь, мировое множество постепенно становится единымъ и всѣмъ, т. е. абсолютнымъ. Такимъ образомъ, міръ есть *абсолютное становящееся*, а Богъ — *абсолютное сущее* (II, 305).

Восхожденіе міровыхъ существъ къ Богу возможно ие иначе, какъ при условіи совершенной любви, спѣдовательно, отказа отъ своей исключительности, пожертвованія своею самостью, вслѣдствіе чего наступаетъ не гибель индивидуума, а, наоборотъ, обрѣтеніе имъ себя и совершенная жизнь въ Богъ. Существо, избравшее противоположный путь, ненависти къ Богу и соперничества съ нимъ, вступаетъ въ область діавольского бытія (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое намъ по пичному опыту, стоитъ по срединѣ между этими двумя полюсами. Оно состоять изъ существъ,

которые не отвергают «высшей цѣли своего существованія, причастія божествен-
наго совершенства», однако пытаются достигнуть ея, не проникнувшись совершенно
любовью къ Богу, не превративъ свою волю въ орудіе божественного промысла, а
сохранивъ хотя бы отчасти свое воле и эгоистическую исключительность своей са-
мостн (IV, 311 с.). Отсюда получается рядъ печальныхъ слѣдствій, известныхъ
изъ исторіи грѣхопаденія. Отвергнувъ добровольное послушаніе Богу, человѣкъ
становится рабомъ природы, которая въ свою очередь также глубоко измѣняется.
Въ самомъ дѣлѣ, существа, сохраняющія эгоистическую исключительность, ста-
новятся и еронициами другъ для друга, т. е. пріобрѣтаютъ гѣлесность
въ формѣ грубой матеріи, допускающей только вицьшнія отношенія, а не внутреннее
единство; жизнь такихъ существъ, оторванныхъ другъ отъ друга, неизбѣжно за-
канчивается смертью, отношенія ихъ другъ къ другу сводятся преимущественно
къ борьбѣ за существованіе, связанной со страданіями и невозможностью достичь
удовлетворенія, такъ какъ полнота бытія на этомъ пути не осуществима (III, 120 с.).

Передъ человѣкомъ, какъ существомъ, обладающимъ самосознаніемъ, стоитъ
задача преодолѣть перечисленные виды зла и несовершенства и содѣйствовать про-
цессу возсоединенія всѣхъ тварей другъ съ другомъ и съ Богомъ. Со стороны человѣка
для этого требуется пожертвованіе собою ради любви къ Богу и всему миру. Однако великая цѣль обоженія міра не осуществима однѣми силами человѣка, такъ
какъ положительная потенція бытія присуща не ему, а Богу. О немъ мы говорили
до сихъ поръ лишь, какъ о положительному Ничто, стоящемъ выше всякихъ формъ
и содержаній. Если бы сфера абсолютного сущаго ограничивалась этимъ Ничто,
очевидно, никакихъ интимныхъ отношеній любви и возсоединенія, требующихъ вза-
имности, не могло бы быть. Христіанское ученіе, основанное на откровеніи, говорить о Богѣ, какъ о личности, мало того, говорить о Немъ, какъ о тріединствѣ
Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровеніе,
Соловьевъ показываетъ, что оно уясняется нашему уму, именно въ связи съ философ-
скимъ учениемъ о Богѣ, какъ положительному Ничто. Въ самомъ дѣлѣ Богъ, какъ
абсолютное, съ верхнечестіемъ, но именно поэтому сфера личного бытія доступна
Ему, хотя и не исчерпываетъ Его, такъ что, вступая въ нее, Онъ остается по прежнему,
съ одной стороны, сверхсущимъ положительнымъ Ничто, а, съ другой, существуетъ,
какъ три Лица, образующихъ тѣмъ не менѣе совершенное единство (VIII, 19) —
каждая сторона которого абсолютно цѣнна и сама по себѣ, и для мірового бытія.
Значеніе трехъ ипостасей Соловьевъ устанавливаетъ, исходя изъ иден самопроявле-
нія Абсолютного, которое должно содержать въ себѣ слѣдующіе три момента: «1)
проявляющееся въ себѣ или о себѣ;» 2) «проявленіе, такъ такое, т. е. утвержденіе
себя въ другомъ или на другомъ, обнаруженіе, опредѣленіе или выраженіе прояв-
ляемого, его слово или Логость; 3) «возвращеніе проявляющагося въ себя или само-
нахожденіе проявляющагося въ проявленіи» (I, 329). Первое изъ этихъ началь есть

духъ, «какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому — также субъектъ представлія истины и чувства красоты»; второе есть умъ, «какъ субъектъ представлія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли блага и чувства красоты»; третье есть душа, «какъ субъектъ чувства и носительница красоты, а вслѣдствіе этого лишь или постольку подлежащее также волѣ блага и представлію истины» (I, 338).

Каждая изъ цѣнностей, носимыхъ этими субъектами, есть ии что иное, какъ одна изъ формъ любви, если разумѣть подъ любовью «всякое внутреннее единство многихъ существъ». Въ самомъ дѣлѣ «благо есть единство всего или всѣхъ, т. е. любовь какъ желающее»; это единство существует иное; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое: это есть единство идеальное. Наконецъ, красота есть та же любовь (т. е. единство всѣхъ), но какъ проявленная или ощущимая: это есть единство реальное» (III, 102). Каждый изъ первоначальныхъ субъектовъ обладаетъ силою исключительного самоутвержденія, но свободно отказывается отъ него и пребываетъ въ совершенніемъ единенія съ двумя остальными, осуществляя такимъ образомъ первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармонія трехъ первыхъ субъектовъ, или ихъ соединеніе въ одной волѣ; первая истина есть умственная ихъ гармонія или ихъ соединеніе въ одномъ представліи, наконецъ, первая красота есть чувственная или эстетическая гармонія этихъ субъектовъ — ихъ соединеніе въ одномъ чувствѣ» (I, 341). Такимъ образомъ «абсолютное существуетъ благо черезъ истину въ красотѣ» (III, 102). Пресвятая Троица есть осуществленный идеальный единицей на основе совершенной любви. Не даромъ Преподобный Сергій Радонежскій построилъ въ своей обители храмъ во имя Пресвятой Троицы, чтобы инохи, созерцая истину Божественного трединства, пытались по мѣрѣ силъ своихъ воплощать ее въ жизни.

Богъ есть любовь не только въ предѣлахъ Св. Троицы, а и въ отношеніи къ миру. Полаганіе міровой множественности есть уже актъ этой любви; но этого мало, Божественная Любовь соучастуетъ въ бытіи міра во всѣхъ положительныхъ проявленіяхъ его. Въ самомъ дѣлѣ, множество міровыхъ существъ способны достигнуть полноты бытія не иначе, какъ образуя единое цѣлое, единый живой вселенскій организмъ. Эта цѣлость всего, идеально пребывающая вѣчно въ Богѣ, «открывается и проявляется во всеединяющемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выражение или Слово (Логосъ) Божества, явный и дѣйствующій Богъ» (III, 323). Даже въ отпаденіи міра отъ Бога, разумный смыслъ міра сохраняется, по крайней мѣрѣ, поскольку всѣмъ существамъ присуще неопредѣленнос стремленіе къ всеединству; это «стремленіе, общее и единое во всѣхъ», выходитъ за предѣлы каждого существа въ отдѣльности, оно составляеть общую внутреннюю жизнь всего существующаго и потому есть Міровая душа (III, 133). Такимъ образомъ, даже

въ состояніи отчужденія отъ Бога міровое множество есть единый организмъ, правда несовершенный, такъ какъ части его сначала объединяются посредствомъ в и ъ ш - н я г о з а к о н а и лишь въ трудномъ историческомъ процессѣ постепенно осуществляютъ новое положительное объединеніе элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства» (III, 134). Абсолютная форма этого единства, вѣчна божественная идея его, отъ вѣка содержится въ Божественномъ Логосѣ; такимъ образомъ Логосъ есть «вѣчный духовный центръ вселенского организма» (III, 151). Рожденіе абсолютнаго организма, какъ, воплощенной божественной идеи, Софіи, возможно только «при совмѣстномъ дѣйствіи божественного начала и міровой души» (III, 143 с.). Процессъ этого рожденія медленъ и труденъ потому, что онъ осуществляется не иначе, какъ на основѣ с в о б о д н а г о акта любви къ Богу. «Свободнымъ актомъ міровой души объединяемой єю міръ отпадъ отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма» (III, 135). Для содѣйствія этому процессу Божественный Логосъ, никогда не покидающей міра своею любовью, исходитъ въ потокъ явленій и воплощаясь въ лицѣ Іисуса Христа изъ центра вѣчности дѣлается центромъ исторіи» (III, 151). Этотъ актъ любви, дающій совершенное соединеніе Бога и человѣка, не можетъ быть простымъ воозвращеніемъ къ первобытному, непосредственному единству съ Богомъ, которое было присуще человѣку въ состояніи его невинности; послѣ грѣхопаденія кое-вое единство «должно быть д о с т и г н у т ы мъ, оно можетъ быть только результатомъ свободнаго дѣла, подвига и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго» (III, 337). Божественное начало эдѣсь «исходитъ, унижаетъ себя, принимаетъ зракъ раба», воспринимая границы человѣческаго сознанія; «не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно о щ у щ а е тъ актуально эти границы какъ свои въ данный моментъ, и это самоограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя Его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественного начала не какъ вышешней силы (каковое самоотреченіе было бы несвободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пробрѣсти это благо» (III, 338). Такимъ образомъ, здѣсь передъ нами одна богочеловѣческая личность, совмѣщающая въ себѣ два естества и обладающая двумя волями. Эта личность, «какъ Богъ свободно отрекается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ какъ человѣкъ получаетъ возможность д о с т и г н у т ь этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбѣжно встрѣчаются съ и с к у ш е н і е мъ зла» (III, 338). Духовный подвигъ внутренняго преодолѣнія искушеній завершается подвигомъ плоти, отрицаніемъ чувственной природы въ формѣ страданій и смерти; плодомъ подвига является воскресеніе во плоти, освобожденной отъ

вещественной непроницаемости и тяжести, преображеной, способной служить «прямымъ выражениемъ и орудиемъ Божественного духа, истиннымъ духовнымъ тѣломъ воскресшаго богочеловѣка» (III, 341). Въ воспредшемъ Богочеловѣкѣ возстановлено нормальное отношение всѣхъ трехъ началь, божескаго, человѣческаго и природнаго, нарушенное грѣхопаденіемъ; поэтому стало возможнымъ осуществленіе того, что сказано въ Писаніи: «въ немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно». (Колос. II). Искупленіе отъ зла, содѣянное Богочеловѣкомъ, есть такимъ образомъ спасеніе не только души, но и физической природы. Преображенная матерія становится святою плотью, она есть Бого-матерія (III, 194), покорно подчиняющаяся веленіямъ духа.

Богочеловѣкъ есть существо индивидуальное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, такъ какъ оно обнимаетъ собою «все возрожденное, духовное человѣчество» (III, 151), и наличествуетъ во всѣхъ областяхъ міра, поскольку въ нихъ осуществляется единство, благо, истина и красота (III, 271 с.). Это тѣсное единеніе Бога съ міромъ и установленіе въ мірѣ совершенной гармоніи возможно не иначе, какъ на основѣ вѣри и любви между Богомъ и существами, способными къ добровольному соединенію съ Богомъ, слѣдовательно, свободными и разумными и стремящимися къ совершенству. Таковъ человѣкъ, когда онъ «добровольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной власти, сознательно принимаетъ это дѣйствіе Божіе какъ истинный авторитетъ, и наконецъ самостотельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой союзъ съ Богомъ» (IV, 302). Поскольку человѣкъ вступаетъ на этотъ путь, онъ пріобщается къ дѣлу Христа Богочеловѣка, такъ какъ «сочетаніе трехъ началь, совершившееся въ лицѣ духовнаго человѣка Иисуса Христа единично, должно совершиться собирательно въ одухотвореннѣи черезъ Него человѣчествѣ» (III, 272). Въ самомъ дѣлѣ ограниченные существа могутъ достигнуть полноты бытія не иначе, какъ собирательно, въ царствѣ Божіемъ, гдѣ осуществлено совершенное единеніе всѣхъ въ Богѣ. И на землѣ лутъ къ этому царству прокладывается не одними лишь единоличными усилиями человѣка за свой страхъ и совѣсть, а и совокупною дѣятельностью людей, какъ членовъ правильного организованного общества. Идеаль такого общества Соловьевъ изображаетъ, какъ свободную теократію, въ которой нравственный авторитетъ принадлежитъ церкви и верховному представителю ея, Первосвященнику, властѣ — Царю, а живой союзъ съ Богомъ — пророкамъ, обладателямъ «ключами будущаго» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчиненіе государства авторитету Церкви.

Верховное значение Церкви въ общественной жизни обосновывается ученіемъ о ея сущности. Видимая Церковь есть «дѣйствительная и предметная форма Царствія Божія» (IV, 552); она есть «живое тѣло Божественного Логоса», содержащее въ себѣ

человѣчество, поскольку оно «въ соединено со своимъ божественнымъ началомъ во Христѣ» (III, 347). Какъ всюду, гдѣ задачею является совершенное единство въ Богѣ, это единство можетъ быть основано не иначе, какъ на свободномъ подчиненіи членовъ цѣлому. Поэтому и истинная теократія можетъ быть только съ свободою: въ ией свободно осуществляется нераздѣльное и неслѣянное единство двухъ властей, духовной и свѣтской (Россія и Всел. Церковь, 62). Въ такой общественной организаціи христіанство ставить цѣлью не только достижение «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). Въ христіанскомъ государствѣ и политика должна быть христіанскою: въ международныхъ отношеніяхъ она ставить себѣ задачею «мирное сближеніе народовъ», а внутри каждого народа — устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу, иапр. въ области экономическихъ отношеній устраненіе экономического рабства и эксплоатациіи человѣка человѣкомъ (Россія и Всел. Церковь, 18), справедливую организацію труда и распределенія и т. п.

Создаіе христіанской культуры и свободной теократіи требуетъ органическаго сочетанія положительныхъ духовныхъ началъ Востока и Запада. Первый шагъ на этомъ пути есть возсоединеніе Восточной Церкви, обладающей богатствами мистического созерцанія, съ Западною Церковью, создавшей независимую отъ государства сверхнародную духовную власть; сочетаніе такой возсоединеной Церкви съ политической мощью государства, покоряющагося иравнственной силѣ авторитета церкви, положило бы основу вселенской теократіи. Призваніе русскаго народа, по мнѣнію Соловьевъ, состоить именно въ томъ, чтобы положить начало рѣшенію этой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, идеаль русскаго народа имѣть религіозный характеръ, онъ выраженъ въ идеѣ «Святой Руси»; способность къ сочетанію восточныхъ начать съ западными въ русскомъ народѣ исторически доказана успѣхами реформы Петра Великаго; способность къ національному самоотречению, необходимая для признанія Папы Римскаго верховнымъ Первосвященникомъ Вселенской Церкви, присуща русскому народу, какъ это видно хотя бы изъ исторіи призванія варяговъ. Самъ Соловьевъ является выразителемъ этого свойства русскаго народа, утверждая, что «лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти» (IV, 3), и развивая ученіе о томъ, что культурное призваніе великой націи есть не привилегія, не господство, а служеніе другимъ народамъ и всему человѣчеству (IV, 4 сс.).

Въ послѣднемъ періодѣ своего философскаго творчества Соловьевъ, повидимому, усомнился въ томъ, что теократія, какъ христіанское государство на землѣ, есть путь къ царствію Божію. Въ гениальномъ произведеніи своемъ «Три разговора», въ повѣсти объ антихристѣ, входящей въ его составъ, онъ изображаетъ въ художественной формѣ «послѣдний актъ исторической трагедіи», какъ эпоху религіознаго са-мо-зва-нія, «когда имя Христово присвоить себѣ такія силы въ человѣчествѣ,

которая на дѣлѣ и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времена онъ описываетъ, какъ всемірную имперію, во главѣ которой стоитъ геніальный мыслитель и соціальный реформаторъ, аскетъ и филантропъ, въ дѣйствительности движимый не любовью, а самолюбиемъ и соблазняющей человѣческое идеаломъ строя, обезличивающаго всѣмъ въ изобилии рабомъ *et circenses*. Только не многіе люди остаются вѣрными христіанству съ его требованіемъ преодолѣнія земной ограниченности ради Царства Божія; они удаляются въ пустыню, осуществляютъ тамъ соединеніе церквей и идутъ навстрѣчу второму пришествію Иисуса Христа.

Въ нашъ просвѣщенный вѣкъ во всѣхъ христіанскихъ церквяхъ есть пастыри и богословы, стыдящіеся «ненаучности» повѣствованій о чудесахъ, вѣры въ преобразующую силу таинствъ, надежды на воскресеніе во плоти и т. п.; съ другой стороны и философская культура ихъ ума заставляетъ ихъ отказаться отъ такого основного для христіанской ортодоксіи ученія, какъ догматъ о воплощеніи Логоса въ Иисусѣ Христѣ. Для такихъ лицъ христіанская религія сводится преимущественно къ морали и христіанскія таинства низводятся на степень лишь символическихъ дѣйствій. Это приспособленіе религіи къ современной наукѣ и философіи есть гибель не только христіанства, но и самой морали. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный идеалъ христіанства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытія, въ которомъ нѣть никакой борьбы за существование, нѣть и тѣни какого бы то ни было насилия. Этотъ нравственный идеалъ имѣеть смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если законы физики и физіологии, законы нашего ограниченнаго земного бытія относительны, если любовь есть не только индивидуально-психическій процессъ, но и метафизический принципъ, дѣйственно преображающій міръ, создающій «новое небо и новую землю», Градъ Божій, въ которомъ благодаря взаимопроникновенію всѣхъ существъ сняты съ каждого изъ нихъ ограничнія рабской природной необходимости. Вл. Соловьевъ именно и задается цѣлью построить міровоззрѣніе, открывающее духовные основы земного бытія, развитие которыхъ приводить къ Царству Божію, которое «есть полная реализація божественного въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа, или другими словами — полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества» (VI, 301).

Духовныя начала мірового бытія, изслѣдуя также и современная западноевропейская философія, выросшая на почвѣ кантіанства, нео-фихтеанства и неогегеліанства. Она также обозначаетъ ихъ терминомъ Логость; однако въ ея пониманіи Логость есть совокупность отвлеченно-идеальныхъ началь, математическихъ принциповъ, категоріальныхъ формъ и т. п., лежащихъ въ основѣ міра, а вѣру въ Логость, какъ живого личнаго Бога, воплотившагося въ человѣкѣ Иисусѣ Христѣ, она счита-

еть миѳомъ. Наоборотъ, русская философія въ лицѣ Вл. Соловьевъ и его преемниковъ особенно дорожитъ ученіемъ о конкретно-идеальныхъ живыхъ началахъ (такихъ, какъ личный живой Логосъ, Софія, Адамъ Кадмонъ и всякий индивидуальный человѣческій духъ) и ученіемъ о воплощеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, отълечено-идеальные начала сами по себѣ не способны опредѣлять и объединять міръ; оформленіе бытія согласно отвлеченнымъ идеямъ способны осуществлять лишь живые дѣятели, конкретно-идеальные начала (*«concrete universals»*, современной англійской философії) личности, дѣйствующія сообразно идеальнымъ формамъ. Далѣе, отвлеченно-идеальные начала обусловливаютъ лишь царство закона; между тѣмъ, царство благодати есть область индивидуальныхъ конкретныхъ обнаруженій любви; такое царство можетъ быть осмысленнымъ космосомъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющее начало въ немъ есть не отвleченная идея, не законъ, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая надъ закономъ. Что же касается воплощенія этихъ началь, христіанская метафизика стоитъ передъ задачею развить учение о Преображеніи и плоти, о святой тѣлесности. Въ противномъ случаѣ, т. е. допуская существование лишь грубой матеріи, необходимо связанный съ борьбою за существование, приходится прйти или къ суровому осужденію всякой тѣлесной жизни и проповѣдывать религію смерти или же принять тѣлесное бытіе безъ Преображенія его, дьявольски подмѣнивъ христіанскій идеаль задачею устроенія земной жизни на основѣ расчетливаго благоразумія и неубыточного доброжелательства.

Вл. Соловьевъ и вся слѣдующая за нимъ русская религіозная философія рассматриваетъ христіанство, какъ религію жизни и абсолютной полноты бытія, не только духовнаго, но и тѣлеснаго. Поэтому Вл. Соловьевъ не мало вниманія удѣляетъ ученію о Преображеніи и плоти, о созданіи духовносной, обоженной тѣлесности и воскресеніи во плоти. Всѣ таинства церковныя онъ рассматриваетъ, какъ средства, вывести человѣка изъ состоянія обособленія, «духовно-физическіи связать его со всѣми и чрезъ то возстановить всецѣлость истинной жизни во Богъ» (III, 364). Такъ въ таинствѣ Евхаристії «человѣкъ, тѣлесно и существенно воспринимая всеединое тѣло Христово (въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо съ нимъ соединяясь, становится дѣйствительно участникомъ и общникомъ богочеловѣческой и духовнотѣлесной всецѣлости» (III, 365). Начатокъ всецѣлой жизни, полученный человѣкомъ черезъ таинства, возрастаетъ въ немъ подъ руководствомъ Церкви на основѣ любви къ Богу и тварямъ Его и приведетъ «къ распространенію бессмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть возсоединенна съ человѣчествомъ, какъ его живое тѣло» (III, 345). Такая преображенная природа будетъ любовно подчиняться человѣку, а не ставить препятствія и ограниченія его дѣятельности. Такимъ обра-

зомъ, учение романтической философии о покорности природы совершенному человѣку (этический идеализмъ Фихте, магический идеализмъ Новалиса) находитъ себѣ мѣсто въ христіанскомъ міровоззрѣніи Соловьева, но это учение развито имъ на гораздо болѣе широкой основѣ, именно въ формѣ не идеализма, а идеаль-реализма, т. е. ученія, которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо болѣе пригодно, чѣмъ система Фихте для того, чтобы осуществить синтезъ религіозно-философскихъ учений съ наукой.

Н. ЛОССКІЙ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

СПАСЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО.

(Два пониманія христіанства.)

(Посвящается памяти Владимира Соловьева)

«Служите другъ другу, какъждыи тѣмъ даромъ,
какой получилъ, какъ добрые домостроители мно-
гогоразличной благодати Божіей».

(1. Петръ. — Гл. 4.10.)

Взаимоотношениe между путями человѣческаго спасенія и путями человѣческаго творчества есть самая центральная, самая мучительная и самая острая проблема иашей эпохи. Человѣкъ погибаетъ и у него есть жажда спасенія. Но человѣкъ есть также по природѣ своей творецъ, созиадель, строитель жизни, и жажда творчества не можетъ въ немъ угаснуть. Можетъ ли человѣкъ спасаться и въ то же время творить, можетъ ли творить и въ то же время спасаться? И какъ понимать христіанство: есть ли христіанство исключительно религія спасенія души для вѣчной жизни или также творчество высшей жизни оправдано христіанскимъ сознаніемъ? Всѣ эти вопросы мучатъ современную душу, хотя и ие всегда сознается вся глубина ихъ. Желая оправдать свое жизненное призваніе, свое творческое жизненное дѣло, христіане не всегда созидаютъ, что рѣчь идетъ о самомъ пониманіи христіанства, обѣ усвоеніи его полноты. Мучительность проблемы спасенія и творчества отражаютъ расколы между Церковью и міромъ, духовнымъ и мірскимъ, сакральнымъ и свѣтскимъ. Церковь занята спасеніемъ, творчествомъ же занять свѣтской міръ. Творческія дѣла, которыми занять міръ свѣтскій, не оправданы, не освящены Церковью. Есть глубокое пре-небреженіе, почти презрѣніе церковнаго міра къ тѣмъ творческимъ дѣламъ въ жизнн культуры, въ жизни общества, которыми полно движеніе, происходящее въ мірѣ. Въ лучшемъ случаѣ творчество допускается, попускается, на него смотрятъ сквозь

пальцы, не давая ему глубокого оправдания. Спасение есть дѣло первого сорта, единое на потребу, творчество же есть дѣло второго и третьяго сорта, приложеніе къ жизни, а не самое существо ея . Мы живемъ подъ знакомъ глубочайшаго религіознаго дуализма. Іерократизмъ, клерикализмъ въ пониманіи Церкви есть выраженіе и оправданіе этого дуализма. Церковная іерархія въ существѣ своемъ есть іерархія ангельская, а не человѣческая. Въ мірѣ человѣческомъ лишь символизуется небесная, ангельская іерархія. Система іерократизма, исключительное господство священства въ жизни Церкви, а черезъ Церковь и въ жизни міра, есть подавленіе человѣческаго начала ангельскимъ, подчиненіе человѣческаго начала ангельскому началу, какъ призванному водительствовать жизнью. Она всегда есть господство условнаго символизма. Но подавленіе человѣческаго начала, недопущеніе его своеобразнаго творческаго выраженія, есть ущербленіе христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества. Христосъ былъ Бого-человѣкомъ, а не Бого-ангеломъ, въ Немъ въ совершенствѣ соединилась въ одномъ лицѣ Божественная природа природой человѣческой и этимъ человѣческая природа вознесена до жизни божественной. И Христосъ-Богочеловѣкъ былъ основоположникомъ новаго духовнаго рода человѣческаго, жизни Бого-человѣчества, а не Бого-ангельства. Церковь Христова есть Богочеловѣчество. Ангельское начало есть начало посредствующее между Богомъ и человѣчествомъ, начало пассивно-медиумическое, передающее Божью энергию, проводникъ Божьей благодати, а не начало активно-творческое. Начало активно-творческое предоставлено человѣчеству. Но грѣховная ограниченность человѣчества не вмѣшаетъ полноты христіанской истины. И подавляющее господство ангельско-іерократического начала есть показатель безсилія грѣховнаго человѣчества выразить свою творческую природу, понять христіанство въ полнотѣ и всецѣлости. Путь спасенія для грѣховнаго человѣчества нуждается прежде всего въ ангельско-іерократическомъ началѣ. Путь же творчества остался самочиннымъ человѣческимъ путемъ, не освященнымъ и неоправданнымъ, и въ немъ человѣкъ предоставленъ себѣ.

Религіозная невыраженность человѣческаго начала, какъ органической части жизни Богочеловѣчества, религіозная нераскрытость свободнаго призванія человѣка создаетъ дуализмъ Церкви и міра, Церкви и культуры, рѣзкій дуализмъ сакрального и свѣтскаго. Для вѣрующаго христіанина создается дѣя жизни, жизнь первого и второго сорта. И этотъ дуализмъ, эта двойственность жизни достигаетъ особенной остроты въ христіанствѣ новаго времени. Въ христіанствѣ средневѣковомъ была своя теократическая, іерократическая культура, въ которой все творчество жизни было самоподчинено религіозному началу, понятыму какъ господство ангельской іерархіи надъ человѣческой. Въ средневѣковѣ культуры и общество были сакральны, но религіозное оправданіе было условно-символическимъ. Культура по идеѣ свой была ангельской, а не человѣческой. Господство ангельского начала всегда ведетъ къ символизму, къ условному, знаковому отображенію въ чело-

въческомъ мірѣ иебесной жизни безъ реального ея достиженія, безъ реального преображенія человѣческой жизни. Новое время низвергло символику и совершило разрывъ. Человѣкъ возсталъ во имя своей свободы и пошелъ своимъ самочиннымъ путемъ. Для религіи остался уголокъ души. Церковь начали понимать дифференциально. Христіанінъ новаго времени живеть въ двухъ леребивающихся ритмахъ — въ Церкви и въ мірѣ, въ путяхъ спасенія и въ путяхъ творчества. Въ теократическихъ обществахъ, въ теократическихъ культурахъ человѣческое начало было подавлено, свобода человѣка не дала еще своего согласія на осуществленіе Царства Божьяго. Въ гуманистическихъ обществахъ и культурахъ нового времени человѣческое начало оторвалось отъ Бога и отъ дѣйствія Божьей благодати. Соединеніе Божества и человѣчества не достигалось. Пути творчества міра гуманистического были безъ Бога и противъ Бога. Драма новой гуманистической исторіи есть драма глубокой оторванности путей творчества жизни отъ путей спасенія, отъ Бога и Божьей благодати. Дуализмъ Церкви и міра достигаетъ такихъ формъ выраженія, которыхъ не знали прежнія сакральная органическія эпохи. Въ мірѣ происходило огромное творческое движение въ наукѣ, въ философіи, въ искусствѣ, въ государственной и соціальной жизни, въ завоеваніяхъ техники, въ моральныхъ отношеніяхъ людей, даже въ религіозной мысли, въ мистическихъ настроеніяхъ. Всѣ мы, не только невѣрующіе, но и вѣрующіе христіане, участвуемъ въ этомъ движеніи міра, движеніи культуры, отаемъ ему значительную часть своего времени и силъ. По Воскресеньямъ мы ходимъ въ Церковь. Шесть дней въ недѣлю мы отаемъ нашему творческому, созидательному труду. И наше творческое отношеніе къ жизни остается неоправданіемъ, не освященнымъ, не соподчиненнымъ религіозному началу жизни. Старое, средневѣковое теократически-іерократическое оправданіе и освященіе всего процесса жизни уже не имѣть надъ нами силы, омертвѣло. Самые вѣрующіе, самые православные люди участвуютъ въ неоправданной и неосвященой жизни міра, подчиняютъ себя свѣтской, не сакральной наукѣ, свѣтскому, не сакральному хозяйству, свѣтскому, не сакральному праву, быту, давно уже потерявшему сакральный характеръ. Вѣрующіе, православные люди живутъ церковной жизнью въ Церкви, ходятъ по воскреснымъ и праздничнымъ днамъ въ храмъ, говѣютъ въ великій посты, молятся Богу утромъ и вечеромъ, но не живутъ церковной жизнью въ мірѣ, въ культурѣ, въ обществѣ. Творчество ихъ, въ жизни государственной и хозяйственной, въ наукахъ и искусствахъ, въ изобрѣтеніяхъ и открытіяхъ, въ повседневной морали остается вѣцерковнымъ, вѣтрелигіознымъ, свѣтскимъ, мірскимъ. Это сссѣмъ другой ритмъ жизни. Бурное творческое движение происходило въ мірѣ, въ культурѣ. Въ Церкви же на долгое время наступила сравнительная бездвижность, какъ бы окаменѣніе и окостенѣніе. Церковь начала жить исключительно охраненіемъ, связью съ прошлымъ, т. е. выражала лишь одну сторону церковной жизни. Церковная іерархія стала враждебна къ творчеству, подозрительна къ духовной культурѣ,

принижаетъ человѣка и боится его свободы, противополагаетъ путемъ творчества пути спасенія. Мы спасаемся въ одномъ планѣ бытія и творимъ жизнь въ совсѣмъ другомъ планѣ бытія. И всегда остается опасеніе, что въ томъ планѣ, въ которомъ мы творимъ, мы погибаемъ, а не спасаемся. И нѣть никакой надежды на то, что не-переносимый далѣе дуализмъ можетъ быть преодоленъ черезъ подчиненіе всей нашей жизни и всѣхъ творческихъ порывовъ началу іерократическому, черезъ возвращеніе къ теократіи въ старомъ смыслѣ слова. Къ условному символизму іерократическихъ обществъ и культуры нѣть возврата. Это могло бы быть лишь временною реакцией, отвергающей творчество. Во всей остротѣ поставлена религіозная проблема о чловѣкѣ, о его свободѣ и творческомъ призваніи. И это есть не только проблема міра, проблема выношенная и вымученная въ современной культурѣ, это есть также проблема Церкви, проблема христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества.

Мышленіе новаго времени все было подвергнуто разлагающему вліянію номинализма. Въ сознаніи человѣчества разложились и распылились онтологическая реальности. Этотъ процессъ затронулъ и церковное сознаніе. И какъ разъ наиболѣе реакціоннаго теченія церковной мысли усвоили себѣ номиналистическое пониманіе Церкви. Церковь перестали понимать интегрально, какъ вселенскій духовный организмъ, какъ онтологическую реальность, какъ охристовленный космосъ. Побѣдило дифференціальное пониманіе Церкви, какъ учрежденія, какъ общества вѣрующихъ, какъ іерархіи и храма. Церковь превратилась въ лечебное заведеніе, въ которое поступаютъ отдельные души на излечение. Такъ утверждается христіанский индивидуализмъ, равнодушный къ судьбѣ чловѣческаго общества и міра. Церковь существуетъ для спасенія отдельныхъ душъ, но не интересуется творчествомъ жизни, преображеніемъ жизни общественной и космической. Такого рода исключительно монашеско-аскетическое Православіе въ Россіи возможно было лишь потому, что Церковь возложила все строительство жизни на государство. Лишь существованіе Церквию освященной самодержавной монархіи дѣжало возможнымъ такой православный индивидуализмъ, такую отдаленность христіанства отъ жизни міра. Міръ держала и охраняла православная монархія, ею держался и церковный строй. Церковь была равнодушна не только къ строительству жизни культурной и общественной, но и къ строительству жизни церковной, къ жизни приходовъ, къ организаціи независимой церковной власти. Существованіе православной самодержавной монархіи есть обратная сторона монашеско-аскетического Православія, понимающаго Православіе исключительно какъ религиюлическаго спасенія. И потому паденіе самодержавной монархіи, русского православнаго царства, вносить существенные изменения въ церковное сознаніе. Православіе не можетъ оставаться по преимуществу монашеско-аскетическимъ. Христіанство не можетъ сводиться къ индивидуальному спасенію отдельныхъ душъ. Церковь неизбѣжно обращается къ жизни общества и міра, неизбѣжно должна участвовать въ строительствѣ жизни.

Въ самодержавной монархії, какъ типъ православной теократіи, господствовало ангельское, а не человѣческое начало. Царь, согласно этой концепціи есть въ сущности ангельскій, а не человѣческій чинъ. Паденіе православной теократіи должно вести къ пробужденію творческой активности самого христіанскаго народа, активности человѣческой, къ строительству христіанскаго общества. Этотъ поворотъ начинается прежде всего съ того, что православные люди дѣлаются отвѣтственными за судьбу церкви въ мірѣ, въ исторической дѣйствительности, что они на себя принуждены возложить строительство церковное, жизнь приходовъ, заботы о храмѣ, организацію церковной жизни, братствъ и т. п. Но это измѣненіе православной психологіи не можетъ ограничиться строительствомъ церковной жизни, оно распространяется и на всѣ стороны жизни. Вся жизнь можетъ быть понята, какъ жизнь церковная. Въ Церковь входятъ всѣ стороны жизни. Неизбѣженъ поворотъ къ интегральному пониманію Церкви, т.е. къ преодолѣнію Церковнаго номинализма и индивидуализма. Пониманіе христіанства исключительно какъ религіи личнаго спасенія, съуженіе объема Церкви до чего-то существующаго на ряду со всѣмъ остальнымъ, въ то время какъ Церковь есть положительная полнота бытія, и было источникомъ величайшихъ разстройствъ и катастрофъ въ христіанскомъ мірѣ. Приниженіе человѣка, его свободы и его творческаго призванія, порожденное такимъ пониманіемъ христіанства, и вызвало возстаніе и бунтъ человѣка во имя своей свободы и своего творчества. На пустомъ мѣстѣ, которое оставлено въ мірѣ христіанствомъ, началъ строить антихристъ свою вавилонскую башню и далеко зашелъ въ своеемъ строительствѣ. Манившая свобода человѣческаго духа, свобода человѣческаго творчества на этомъ пути окончательно погибаетъ. Церковь должна была охранять себя отъ злыkhъ стихій міра и злыkhъ въ немъ движений. Но подлинное охраненіе святыни возможно лишь при допущеніи христіанского творчества.

II

На какой духовной основѣ базируется православный индивидуализмъ, чѣмъ оправдывается пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, равнодушной къ судьбѣ общества и міра? Христіанство въ прошломъ необычайно богато, многообразно и многосторонне. Въ Евангеліи, въ апостольскихъ посланіяхъ, въ святоотеческой литературѣ и въ церковномъ преданіи можно найти основаніе для разнообразныхъ пониманій христіанства. Пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, подозрительной ко всякому творчеству, опирается исключительно на аскетическую святоотеческую литературу, которая не есть все христіанство и не есть вся святоотеческая литература. «Добротолюбіе» какъ бы заслонило собой все остальное. Въ аскетикѣ выражена вѣчная истинѣа, которая входить во внутрен-

ий духовный путь, какъ и неизбѣжный моментъ. Но она и есть полнота христіанской истины. Героическая борьба съ природой ветхаго Адама, съ грѣховными страстями выдвинула извѣстную сторону христіанской истины и преувеличила ее до всепоглощающихъ размѣровъ. Истины, раскрывавшися въ Евангеліи и въ апостольскихъ посланіяхъ, были отодвинуты на второй планъ, подавлены. Въ основу всего христіанства, въ основу всего духовнаго пути человѣка, пути спасенія для вѣчной жизни было положено смиреніе. Человѣкъ долженъ смиряться, все же остальное приложится само собой. Смиреніе есть единственный методъ внутреиняго духовнаго дѣланія. Смиреніе заслоняетъ и подавляетъ любовь, которая открывается въ Евангеліи и является осевой Новаго Завѣта Бога съ человѣкомъ. Онтологический смыслъ смиренія заключается въ реальной побѣдѣ надъ самоутверждающейся человѣческой самостью, надъ грѣховной склонностью человѣка полагать центръ тяжести жизни и источникъ жизни въ себѣ самому, — смыслъ этой въ преодолѣніи гордыни. Смыслъ смиренія въ реальномъ измѣненіи и преображеніи человѣческой природы, въ господствѣ духовнаго человѣка надъ душевнымъ и плотскимъ человѣкомъ. Но смиреніе не должно подавлять и угашать духъ. Смиреніе и есть виѣшие послушаніе, покорность и подчиненіе. Человѣкъ можетъ быть очень дисциплинированъ, очень послушенъ и покоренъ и не имѣть никакого смиренія. Мы это видимъ наприм. въ коммунистической партии. Смиреніе есть дѣйствительное измѣненіе духовной природы, а не виѣшие подчиненіе, оставляющее природу иеземѣнной, внутреиняя работа надъ самимъ собой, освобожденіе себя отъ власти страстей, отъ низшей природы, которую человѣкъ принимаетъ за свое истинное я. Въ смиреніи утверждается истинная іерархія бытія, духовный человѣкъ получаетъ преобладаніе надъ душевнымъ человѣкомъ, Богъ получаетъ преобладаніе надъ міромъ. Смиреніе есть путь самоочищенія и самоопределѣнія. Смиреніе есть не уничтоженіе человѣческой воли, а просвѣтлѣніе человѣческой воли, свободное подчиненіе ея Истинѣ. Христіанство не можетъ отрицать смиренія, какъ момента внутреиняго духовнаго пути. Но смиреніе не есть цѣль духовной жизни. Смиреніе есть подчиненіе средство. И смиреніе не есть единственное средство, и есть единственный путь духовной жизни. Внутреиняя духовная жизнь беззѣрио сложнѣе и многограннѣе. И ильзя отвѣтить на всѣ запросы духа проловѣдью смиренія. И смиреніе можетъ пониматься ложно и слишкомъ виѣши. Внутреиней духовной жизни и внутреинему пути принаадлежитъ абсолютный приматъ, она первичиѣ, глубже, изначальнѣе всего нашего отношенія къ жизни общества и міра. Въ духовномъ мірѣ, изъ глубины духовнаго міра опредѣляется все наше отношеніе къ жизни. Это — аксіома религіи, аксіома мистики. Но возможно поиманіе смиренія, извращающее всю нашу духовную жизнь, ие вмѣщающее Божественной истины христіанства, Божественной полноты. И въ этомъ вся сложность вопроса.

Построение жизни на одномъ духѣ смиренія и создаетъ внѣшнюю авториторно-иерократическую систему. Всѣ вопросы общественного устроенія и культурного созиданія рѣшаются въ примѣненіи къ смиренію. Хорошъ тотъ строй общества, въ которомъ люди наиболѣе смиряются, наиболѣе послушны. Осуждается всякий строй жизни, въ которомъ даю выраженіе творческимъ инстинктамъ человѣка. Такъ не рѣшается ни одинъ вопросъ по существу, а лишь въ отношеніи къ тому, способствуетъ ли это смиренію человѣка. Вырожденіе смиренія ведетъ къ тому, что оно перестаетъ поиматься внутренио, сокровенно, какъ мистической актъ, какъ явленіе внутренней духовной жизни. Смиреніе превращается во внѣшнюю систему жизнеустройства, подавляющую человѣка. Смиреніе въ мистической своей сущности совсѣмъ не противоположно свободѣ, оно есть актъ свободы и предполагаетъ свободу. Только свободное смиреніе, свободное подчиненіе душевнаго человѣка человѣку духовному имѣть религіозное значеніе и цѣниость. Принудительное смиреніе, навязанное, опредѣляющееся внѣшнимъ строемъ жизни не имѣть никакого значенія для духовной жизни. Рабство и смиреніе — разныя духовныя состоянія. Смиряюсь я самъ въ своемъ внутреннемъ духовномъ пути, въ свободномъ актѣ полагаю въ Бога, а не въ своей самости, источникъ жизни. Для феноменологического анализа раскрывается, что моя свобода предшествуетъ моему смиренію. Смиреніе есть внутреннее, сокровенное духовное состояніе. Но выродившееся, деградировавшее смиреніе, смиреніе упадочное превращается во внѣшне навязанную, принудительную систему жизни, отрицающую свободу человѣка, принижающую человѣка. На почвѣ смиренія легко рождается лицемѣре и ханжество. Въ то время какъ онтологической смысли смиренія заключается въ освобожденіи духовнаго человѣка, упадочное смиреніе держать человѣка въ состояніи подавленности и угнетенности, сковываетъ его творческія силы. Великие подвижники и святые совершили героический актъ духовнаго освобождѣя человѣка, противлѣія низшей природѣ, власти страстей. Упадочники смиренія отрицаютъ героический актъ духовнаго освобождѣя человѣка и держать человѣка въ подчиненіи авторитарной системѣ жизни. Когда я смиряюсь передъ волей Божіей, когда я побѣждаю въ себѣ рабій бунтъ самости, я иду отъ свободы и иду къ свободѣ. Самость порабощаетъ меня, и я хочу освободиться отъ нея. Смиреніе есть одинъ изъ методовъ перехода отъ состоянія, въ которомъ господствуетъ низшая природа, къ состоянію, въ которомъ господствуетъ высшая природа, т.е. оно означаетъ возрастаніе человѣка, духовный его подъемъ. Упадочное же смиреніе хочетъ системы жизни, въ которой никогда не наступаетъ освобожденіе, никогда не достигается духовнаго подъема, никогда не выявляется высшей природы. Освобожденіе духа, духовный подъемъ, выявление высшей природы объявляется несмиреннымъ состояніемъ, недостаткомъ смиренія. Смиреніе изъ средства и пути превращается въ самоцѣль.

Смиреніе начинаютъ противопоставлять любви. Путь любви признается не

смиреннымъ, дерзновеннымъ путемъ. Евангелие окончательно подмѣняется «Добротолюбiemъ». Гдѣ ужъ мнѣ грѣшному и недостойному притязать на любовь къ ближнему, на братство. Моя любовь будеть заражена грѣхомъ. Сначала я долженъ смириться, любовь же явится, какъ плодъ смиренія. Но смиряться я долженъ всю жизнь и безгрѣшного состоянія не достигну никогда. Поэтому и любовь не явится никогда. Гдѣ ужъ мнѣ грѣшиому дерзать на духовное совершенствованіе, на мужество и высоту духа, на достижение высшей духовной жизни. Сначала нужно побѣдить грѣхъ смиреніемъ. На это уйдетъ вся жизнь и не останется времени и силъ для творческой духовной жизни. Она возможна лишь на томъ свѣтѣ, да и тамъ врядъ ли, на этомъ же свѣтѣ возможно лишь смиреніе. Упадочное смиреніе создаетъ систему жизни, въ которой жизнь обыденная, обывательская, мѣщански-бытовая почитается болѣе смиренной, болѣе христіанской, болѣе иравственной, чѣмъ достижение болѣе высокой духовной жизни, любви, созерцанія, познанія, творчества, всегда подозрѣваемыхъ въ недостаткѣ смиренія и гордости. Торговать въ лавкѣ, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновникомъ полиціи или акцизного вѣдомства — смиленно, не заносчиво, не дерзновено. А вотъ стремиться къ христіанскому братству людей, къ осуществлению правды Христовой въ жизни, или быть философомъ и поэтомъ, христіанскимъ философомъ и христіанскимъ поэтомъ — не смиленно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочникъ не только корыстолюбивый, но и безчестный, менѣе подвергается опасности вѣчной гибели, чѣмъ тотъ, кто всю жизнь ищетъ истины и правды, кто жаждетъ въ жизни красоты, чѣмъ Вл. Соловьевъ напр. Гностикъ,*) поэтъ жизни, искатель правды жизни и братства людей подвергается опасности вѣчной гибели, такъ какъ недостаточно смирененъ, гордъ. Получается безвыходный, порочный кругъ. Стремленіе къ осуществлению Божьей Правды, Царства Божьяго, духовной высоты и духовнаго совершенства объявляется духовнымъ несовершенствомъ, недостаткомъ смиренія. Въ чёмъ же основной порокъ упадочного смиренія и его системы жизни? Этотъ основной порокъ скрытъ въ ложномъ пониманіи соотношенія между грѣхомъ и путемъ освобожденія отъ грѣха или достижениемъ высшей духовной жизни. Я не могу разсуждать такъ — міръ лежитъ во злѣ, я грѣшилъ человѣкъ и потому мое стремленіе къ осуществлению Христовой Правды и къ братской любви между людьми есть гордливое притязаніе, недостатокъ смиренія, ибо есякое подлинное движение въ направлении осуществлениія любви и правды есть побѣда надъ зломъ, есть освобожденіе отъ грѣха. Я не могу говорить такъ — стремленіе къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть гордость и недостатокъ смиренія, недостаточное сознаніе грѣ-

*.) Слово гностиkъ я употребляю здѣсь не въ смыслѣ еретического гиозиса Валентина или Василиса, а въ смыслѣ религиозного познанія, въ смыслѣ свободной теософіи, какъ у св. Кlementa Александрийского и Оригена. Фр. Бенцера и Вл. Соловьева:

ховности человѣка, ибо всякий шагъ къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть путь побѣды надъ грѣхомъ. Я не могу говорить такъ — я грѣшный человѣкъ мое и дерзновеніе познавать тайны бытія и творить красоту есть недостатокъ смиренія, гордость, ибо подлинное познаніе и подлинное творчество красоты есть уже побѣда надъ грѣхомъ, преображеніе жизни. Нельзя сказать: грѣхъ искается и извращаетъ и любовь, и духовное совершенствованіе, и познаніе и все , и потому нѣтъ побѣды надъ грѣхомъ на этихъ путяхъ. Ибо совершенно также можно сказать: путь смиренія искается и извращается человѣческимъ грѣхомъ и корыстолюбіемъ и есть искаленное, упадочное, извращенное смиреніе, смиреніе, превратившееся въ рабство, въ эгоизмъ, въ трусость. Смиреніе не болѣе гарантировано отъ искаженія, и вырожденія, чѣмъ любовь или познаніе.

Грѣхъ побѣждается съ великимъ трудомъ и побѣждается онъ лишь силой благодати. Но пути этой лобѣды, пути стяжанія благодати многообразны и объемлютъ всю полноту бытія. Наша любовь къ ближнему, наше познаніе, наше творчество, конечно, искаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства, но такъ же искаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства и пути смиренія. Христосъ завѣщалъ прежде всего любить Бога и любить ближняго, искать превыше всего Царства Божьяго, совершенства подобного совершенству Отца Небеснаго. «Добротолюбіе», въ которое не вошли наиболѣе замѣчательныя мистическія творенія Св. Максима Исповѣдника, Св. Симеона Нового Богослова и др., есть прежде всего собраніе морально-аскетическихъ наставлений для монаховъ, а не выраженіе полноты христіанства и его путей. Не только духъ Евангелія и апостольскихъ посланій, но и духъ греческой патристики въ ианболѣ глубокихъ своихъ теченіяхъ ииой, чѣмъ напр. односторонній духъ православія Феофана Затворника. Конечно, у Феофана Затворника есть много вѣрнаго и вѣчнаго, особено въ его лучшей книгѣ «Путь къ спасенію», но отношеніе его къ жизни міра — упадочно-боязливое, христіанство его уменьшено и ущерблено. Центральной идеей восточной патристики была идея теозиса, обоженія твари, преображеніе міра, космоса, а не идея личнаго спасенія. Не случайно величайшіе восточные учителя Церкви такъ склонны были къ идеѣ алокатастазиса, не только св. Климентъ Александрийскій и Оригенъ, но и св. Григорій Нисскій, св. Григорій Назіанзинъ, св. Максимъ Исповѣдникъ. Судебное пониманіе мірового процесса, судебное пониманіе искупленія, созиданіе ада, спасенія избранныхъ и вѣчной гибели всего остального человѣчества выражено главнымъ образомъ въ западной патристикѣ, у Бл. Августина, а потомъ въ западной схоластицѣ. Для классической греческой патристики христіанство не было только религіей личнаго спасенія. Она направлена была къ космическому пониманію христіанства, выдвигала идею просвѣтленія и преображенія міра, обоженія твари. Лишь позже христіанское сознаніе начало болѣе дорожить идеей ада, чѣмъ идеей преображенія и обоженія міра. Быть можетъ, это явилось результатомъ преобладанія

варварскихъ народовъ съ ихъ жестокими инстинктами. Эти народы должны были быть подвергнуты суровой дисциплине и устрашению, такъ какъ ихъ плоть и кровь, ихъ страсти грозили гибелью христіанству и всякому порядку въ мірѣ. Христіанство, понятое какъ религія личаго спасенія отъ вѣчной гибели черезъ смиреніе, привело къ паникѣ и террору.*.) Человѣкъ живъ подъ страшнымъ давленіемъ ужаса вѣчной гибели и соглашался на все, лишь бы избѣжать ее. Авторитарная система повиновенія и подчиненія создалась аффектомъ ужаса гибели, паническаго ужаса вѣчныхъ адскихъ муки.***) При такой духовной настроенности, при такомъ состояніи и сознанія очень затруднено творческое отношеніе къ жизни. Не до творчества, когда грозить гибель. Вся жизнь поставлена подъ знакъ ужаса, страха. Когда свирѣпствуетъ чума, и ежесекундно грозитъ смерть, человѣку не до творчества, онъ исключительно занятъ мѣрами спасенія отъ чумы. Иногда и христіанство понимается, какъ спасеніе отъ свирѣпствующей чумы. Творчество и строительство жизни оказывалось возможнымъ лишь благодаря системѣ дуализма, которая давала минуты забвенія о спасеніи отъ гибели. Человѣкъ отдавался наукамъ и искусствамъ или общественному строительству, забывъ на время о грозящей гибели, раскрывая для себя другую сферу бытія, отличную отъ той сферы, въ которой свершается гибель и спасеніе, иничѣмъ не связывая эти двѣ сферы. Пониманіе христіанства, какъ религіи личаго спасенія отъ гибели, есть система трансцендентнаго эгоизма, или трансцендентнаго утилитаризма и эвдемонизма. К. Леонтьевъ съ обычной для него смѣлостью исповѣдывалъ такую религию трансцендентнаго эгоизма. Но именно потому его отношеніе къ жизни міра было вполнѣ языческимъ и онъ дуалистически сочеталъ въ себѣ человѣка аѳонскаго и оптическаго аскетически-моиащескаго православія съ человѣкомъ итальянскаго Ренессанса XVI вѣка. При трансцендентно-эгоистическомъ сознаніи человѣкъ поглощенъ не достижениемъ высшей совершенной жизни, а заботой о спасеніи своей души, думой о своемъ вѣчномъ благополучіи. Трансцендентный эгоизмъ и эвдемонизмъ естественно отрицаютъ путь любви и не можетъ быть вѣреиъ евангельскому завѣту, который предлагаетъ иамъ погубить свою душу для пріобрѣтенія ея, отдать ее для своего ближняго, учить прежде всего любви, безкорыстной любви къ Богу и ближнему. Но выдавать христіанство за религию трансцендентнаго эгоизма, не знающую безкорыстной любви къ божествен-

*) Яркимъ примѣромъ панической настроенности является Альфонсъ де Лигуари, который возвелъ минительность въ принципъ, жиль въ вѣчномъ ужасѣ грѣха, просилъ у духовника разрѣшенія, чтобы выпить стаканъ воды и не находить въ себѣ силъ дать отпущение грѣховъ. См. прекрасную его характеристику въ книгѣ Гейлера: «Der Katholicismus», стр. 153-157.

**) Въ чарующей книгѣ «Откровенные рассказы странника духовному своему Отцу» говорится: «Боязнь муки — есть путь раба, а желаніе награды въ царствіи есть путь наемника. А Богъ хочетъ, чтобы мы шли къ Нему путемъ сыновнимъ». стр. 35.

ному совершенству, значить клеветать на христіанство. Это есть или христіанство варварское, христіанство усмиряющее дикость страстей и этими страстями искаженное, или христіанство упадочное, ущербленное, объяненное. Христіанство всегда было, есть и будет не только религіей личного спасенія и ужаса гибели, но также религіей преображенія міра, обоженія твари, религіей космической и соціальной, религіей безкорыстной любви, любви къ Богу и человѣку, обѣтованія Царства Божьаго. При индивидуалистически-аскетическомъ пониманіи христіанства, какъ религіи личного спасенія, заботы лишь о собственной душѣ, непонятно и ненужно откровеніе о Воскресеніи всей твари. Для религіи личного спасенія нѣтъ никакой міровой эсхатологической перспективы, нѣтъ никакой связи личности, отдѣльной человѣческой души съ міромъ, съ космосомъ, со всѣмъ твореніемъ. Этимъ отрицается іерархической строй бытія, въ которомъ все связано со всѣмъ, въ которомъ не можетъ быть выпѣлена индивидуальная судьба. Индивидуалистическое пониманіе спасенія болѣе свойственно протестантскому пietизму, чѣмъ церковному христіанству. Я не могу спасаться самъ, въ одиночку, я могу спасаться лишь вмѣстѣ съ моими братьями, вмѣстѣ со всѣмъ Божіимъ твореніемъ, и я не могу думать лишь о собственномъ спасеніи, я долженъ думать и о спасеніи другихъ, о спасеніи всего міра. Да и спасеніе есть лишь экзотерическое выраженіе для достижженія духовной высоты, совершенства, богоподобія, какъ верховной цѣли міровой жизни.

III..

Величайшіе христіанскіе мистики всѣхъ вѣроисповѣданій любовь къ Богу и сліяніе съ Богомъ ставили выше личного спасенія. Христіанство виѣшнее часто обвиняло мистиковъ въ томъ, что для нихъ центръ тяжести духовной жизни лежитъ совсѣмъ не въ путяхъ личного спасенія, что они идутъ опасными путями мистической любви. Мистика есть вѣдь совсѣмъ иная ступень духовной жизни, чѣмъ аскетика. Своеобразіе мистики можно изучать, читая «Гимны» Св. Семеона Нового Богослова. Христіанская мистика и спасеніе понимаетъ, какъ просьвѣтеніе и преображеніе, обоженіе твари, какъ преодолѣніе замкнутой тварности, т.е. оторванности отъ Бога. Идея обоженія господствуетъ надъ идеей спасенія. Это прекрасно выражено св. Семеономъ Новымъ Богословомъ: «я насыщаюсь Его любовью и красотою, и исполняюсь божественного наслажденія и сладости. Я дѣлаюсь причастнымъ свѣта и славы: лицо мое, какъ и Возлюбленного моего, сіяеть, и всѣ члены мои дѣлаются свѣтоносными. Тогда я содѣлываюсь красивѣ красивыхъ, богаче богатыхъ, бываю сильнѣйшимъ всѣхъ сильныхъ, болѣе великимъ царей и гораздо честнѣйшимъ чего-бы то ни было видимаго, не только земли и того, что на землѣ, но и неба и всего, что на небѣ.» Я цитирую величайшаго мистика Православнаго Востока. Можно было

бы привести неисчислимое количество отрывковъ изъ западной мистики, католической латинской или германской мистики, которые подтверждаютъ ту мысль, что у мистиковъ центръ тяжести никогда не лежитъ въ стремлениі къ спасеню. Католическая мистика преодолѣвала юридизмъ католического богословія, судебное пониманіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ. Споръ Боссюэта съ Фенелономъ и былъ споръ богослова съ мистикомъ. Въ мистическомъ пути всегда было безкорыстіе, отрѣщенность, забвеніе о себѣ, обнаружение безмѣрной любви къ Богу. Но любовь къ Богу есть творческое состояніе духа, въ ней есть преодолѣніе всякой подавленности, освобожденность, положительное раскрытие духовнаго человѣка. Смиреніе есть лишь средство, оно еще негативно. Любовь къ Богу есть цѣль, она уже позитивна. Любовь къ Богу есть уже творческое преобразженіе человѣческой природы. Но любовь къ Богу есть также любовь къ духовной высотѣ, къ божественному въ жизни. Эростъ божественнаго есть духовный подъемъ, духовное возрастаніе, побѣда творческаго состоянія духа надъ состояніемъ подавленности, то выростаніе крыльевъ души, о которомъ говорить Платонъ въ «Федре». Положительное содержаніе бытія есть любовь, творческая, преображающая любовь. Любовь не есть какая то особенная, отдельная сторона жизни, любовь есть вся жизнь, полнота жизни. Позиціе есть также обнаружение любви, познавательной любви, познавательного сліянія любящаго съ своимъ предметомъ, съ бытіемъ, съ Богомъ. Творчество красоты есть также обнаружение гармоніи любви въ бытіи. Любовь есть утвержденіе лица любимаго въ вѣчности и Богъ, т.е. утвержденіе бытія. Любовь есть онтологическое первоначало. Но любовь къ Богу неотдѣлима отъ любви къ ближнему, любви къ Божьему творенію. Христіанство есть раскрытие богочеловѣческой любви. Меня спасаетъ, т.е. преображаетъ мою природу не только любовь къ Богу, но и любовь къ человѣку. Любовь къ ближнимъ, къ братьямъ, дѣла любви входять въ путь моего спасенія, моего преображенія. Въ путь моего спасенія входитъ любовь къ животнымъ и растеніямъ, къ каждой былинкѣ, къ камнямъ, къ рѣкамъ и морямъ, къ горамъ и полямъ. Этимъ спасаюсь и я, спасается и весь міръ, достигается просвѣтленіе. Мертвое равнодушіе къ человѣку и природѣ, ко всему живому во имя пути самоспасенія есть отвратительное проявленіе религіознаго эгоизма, есть высушиваніе человѣческой природы, есть подготовка «сердцемъ хладныхъ скопиовъ». Христіанская любовь не должна быть «стеклянной любовью» (выраженіе В. В. Розанова). Отвлеченно — духовная любовь и есть «стеклянная любовь». Лишь духовно-душевная любовь, въ которой душа преображается въ духъ, есть любовь живая, богочеловѣческая. Иногда встрѣчающееся монашески-аскетическое неблагожелательство къ людямъ и миру, охлажденіе сердца, омертвленіе ко всему живому и творческому есть вырожденіе христіанства, упадокъ въ христіанствѣ. Подмѣна заповѣди любви къ Богу и любви къ ближнему, данной самимъ Христомъ, заповѣдью вѣшняго смиренія и послушанія, охлаждающей всякую любовь, и есть вырожденіе

христіанства, неспособность вмѣстить божественную истину христіанства. Необходимо отмѣтить, что именно Православному Востоку наиболѣе близка идея космического преображенія и просвѣтленія. Западному христіанству болѣе близка судебная идея оправданія. И для сознанія католического и для сознанія протестантского центральна идея оправданія. Отсюда пріобрѣтаютъ особенное значеніе на Западѣ споры о свободѣ и благодати, о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ. Отсюда исканіе авторитета и вѣшняго критерія религіозной истины.*.) Только мистики возвышались чадъ подавляющей илей Божьяго суда, Божьяго требование оправданія отъ человѣка, и понимали, что Богу нужно не оправдание человѣка, а любовь человѣка, преображеніе его природы. Это есть центральная проблема христіанского сознанія. Въ оправданіи ли и судѣ, въ неумолимой ли Божьей справедливости сущность христіанства или въ реальному преображеніи и просвѣтленіи, въ безкоичной Божьей любви эта сущность. Судебное пониманіе христіанства, создающее настоящій духовный терроръ, есть суровый методъ, которымъ воспитывало христіанство народы, полные кровавыхъ институтовъ, жестокихъ и варварскихъ. Но этому пониманію противостоять болѣе глубокое пониманіе христіанства, кань откровенія любви и свободы. Человѣкъ призванъ быть творцемъ и соучастникомъ въ дѣлѣ Божьяго творенія. Есть Божій зовъ, обращенный къ человѣку, на который человѣкъ долженъ свободно отвѣтить. Богу совсѣмъ не нужны покорные и послушные рабы, вѣчно трепещущіе и эгоистически занятые собой. Богу нужны сыны, свободные и творящіе, любящіе и дерзновенные. Человѣкъ страшно исказилъ образъ Бога и приспѣль Ему свою собственную извращенную и грѣховную психологію. И всегда нужно напоминать истину апоеатической теологии. Если Богу и можно приспѣвать аффективную жизнь, то не слѣдуетъ представлять себѣ ее по образцу самыхъ дурныхъ человѣческихъ аффектовъ. Духовный же терроръ и духовная паника, порожденные судебнымъ пониманіемъ отношений между Богомъ и человѣкомъ и постановкой оправданія и спасенія въ центрѣ христіанской вѣры, исходятъ изъ пониманія аффективной жизни Божества, во всемъ подобной самой дурной аффективной жизни человѣка. Но Богъ открылся въ Сынѣ, кань Отецъ, какъ безконечная любовь. И этимъ явѣки преодолѣвается пониманіе Бога, какъ жестокаго Хозяина и Господина, гнѣвиаго и мстительного. «Не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ быть черезъ Него». «Воля же Пославшаго Меня Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мне далъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день.. Человѣкъ призванъ къ совершенству, подобному совершенству Отца Небеснаго. Христіанское откровеніе есть прежде всего благая вѣсть о наступлениі

*.) Въ изѣстномъ смыслѣ догматъ папской испогрѣшимости и гносеологія Канта покоятся на одномъ и томъ же принципѣ вѣшняго, юридически оправданиаго критерія Истины.

Царства Божьяго, искать которого намъ заповѣдано прежде всего. Исканіе же Царства Божьяго не есть исканіе лишь личнаго спасенія. Царство Божье есть преображеніе міра, всеобщее воскресеніе, новое небо и новая земля.

IV.

Христіанское міропониманіе не только не обязываетъ насъ, но и не позволяетъ намъ думать, что реальны только отдельныя души людей, что только онъ составляютъ твореніе Божье. Общество и природа тоже въѣдь реальности и сотворены Богомъ. Общество не есть человѣческая выдумка. Оно такъ же изначально, такъ же имѣть онтологические корни, какъ и человѣческая личность. И человѣческую личность нельзя вырвать изъ общества, какъ общество нельзя отѣлить отъ человѣческихъ личностей. Личность и общество находятся въ жизнѣ взаимодѣйствіи, принадлежать одному конкретному цѣлому. Духовная жизнь личностей отображается на жизни общества. И общество есть иѣкій духовный организмъ, который питается жизнью личностей ипитаетъ ихъ. Отрицаніе реальности общества есть номинализмъ. И такого рода номинализмъ имѣть роковая послѣдствія для церковнаго сознанія, для пониманія природы Церкви. Церковь есть духовное общество и общество это обладаетъ онтологической реальностью, оно не можетъ быть сведено къ взаимодѣйствію отдельныхъ спасающихся душъ. Въ церковномъ обществѣ осуществляется Царство Божье, а не только спасаются отдельныя души. Когда я говорю, что спасаться можно лишь въ Церкви, я утверждаю соборность спасенія, спасеніе въ духовномъ обществѣ и черезъ духовное общество, спасеніе съ монми братьямъ во Христѣ и со всѣмъ твореніемъ Божиимъ, и отрицаю индивидуалистическое пониманіе спасенія, спасеніе въ одиночку (спасайся, кто можетъ, проридайся въ Царство Небесное, какъ говорилъ одинъ православный), отвергаю эгоизмъ спасенія. Многіе думаютъ, что истолкованіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, есть по преимуществу церковное истолкованіе. Но въ дѣйствительности оно сталкивается съ самой идеей Церкви и подвергаетъ реальность Церкви номиналистическому разложенію. Если какія либо мнѣнія вѣрные господствуютъ въ православномъ мірѣ и почитаются иѣкоторыми іерархами особенно церковными, то это еще не означаетъ, что они наиболѣе церковны въ глубокомъ, онтологическомъ смыслѣ слова. Когда-то аrianство господствовало среди іерархіи Востока. Возможно, что эти мнѣнія отражаютъ упадокъ христіанства, окостенѣніе въ христіанствѣ. Въ мірѣ не было бы такихъ страшныхъ катастрофъ и потрясеній, не было бы такого безбожія и умаленія духа, если бы христіанство не стало безкрытымъ, скучнымъ, нетворческимъ, если бы оно не перестало вложновлять и направлять жизнь человѣческихъ обществъ и культуры, если бы оно не было загнано въ небольшой уголокъ человѣческой души, если бы условный и вѣшний дог-

матизъ и ритуализъ не замѣнили реального осуществленія христіанства въ жизни. И будущее человѣческихъ обществъ и культуры зависить отъ того, получить ли христіанство творческое, преображающее жизнь значеніе, раскроется ли вновь въ христіанствѣ духовная энергія, способная породить энтузіазмъ, повести нась отъ упадка къ подъему.

Официальные люди Церкви, профессионалы религіи, говорять намъ, что дѣло личнаго спасенія есть единое на потребу, что творчество для этой цѣли не нужно и даже вредно. Зачѣмъ знаніе, зачѣмъ наука и искусство, зачѣмъ изобрѣтенія и открытия, зачѣмъ правда общественная, творчество новой, лучшей жизни, когда мнѣ грозить вѣчна гибель и единственno нужно мнѣ вѣчное спасеніе. Такого рода подавленное и прямо таки паническое религіозное сознаніе и самочувствіе не можетъ оправдать творчества. Ничто не нужно для дѣла личнаго спасенія души. Знаніе въ такой же мѣрѣ не нужно, какъ не нужно искусство, не нужно хозяйство, не нужно государство, не нужно самое существованіе природы, Божьяго міра. Правда, иногда скажутъ вамъ, что нужно существованіе государства и при томъ въ формѣ самодержавной монархіи, такъ какъ вся эта религіозная система жизни возможна была только благодаря существованію православной монархіи, на которую и было возложено все строительство жизни. Но послѣдовательно мысля, нужно признать, что государство не только не нужно для моего спасенія, но скорѣе вредно. Такого рода религіозное сознаніе никакого дѣла въ мірѣ оправдать не можетъ или можетъ лишь по непослѣдовательности и попустительству. Это есть буддійскій уклонъ въ христіанствѣ. Остается только идти въ монастырь. Но самое существованіе монастырей предполагаетъ охраненіе ихъ государственнымъ порядкомъ. Этого рода сознаніе склонно оправдывать мѣщанскій бытъ, какъ смиренный и безопасный, и сопрягать его въ одну систему съ монашескимъ подвигомъ немногихъ, но творчества оправдать никогда не можетъ. Вопросъ нужно ставить иначе и христіанство не только разрѣшаеть, но и предписываетъ намъ ставить иначе вопросъ. Простая баба, говорять намъ, спасается лучше, чѣмъ философъ, и для спасенія ея не нужно знаніе, не нужна культура и пр. Но позволительно усомниться въ томъ, что Богу нужны только простыя бабы, что этимъ исчерпывается планъ Божій о мірѣ, Божья идея о мірѣ. Да и простая баба сейчасъ есть миеь, она стала нигилисткой и атеисткой. Вѣрующимъ же сталъ философъ и человѣкъ культуры. Могутъ по своему спасаться невѣжлы, дураки и даже идиоты, но позволительно усомниться, чтобы въ Божью идею о мірѣ, въ замыселъ Царства Божьяго входило населеніе его исключительно невѣждами, дураками и идиотами. Позволительно думать, ни мало не нарушая подобающаго намъ смиренія, что Божій замыселъ о мірѣ болѣе высокъ, болѣе многообразенъ и богатъ, что въ него входитъ положительная полнота бытія, онтологическое совершенство. Апостоль рекомендуетъ намъ быть младенцами по сердцу, но не по уму. И вотъ творчество человѣка, знаніе, искусство, изобрѣтеніе, усовер-

шенствование общества и пр., и пр., нужно не для личного спасения, а для осуществления замысла Божьего о мире и человечестве, для преобразования космоса, для Царства Божьего, въ которое входитъ вся полнота бытія. Человѣкъ призванъ быть творцомъ, соучастникомъ въ Божемъ дѣлѣ миротворенія и міроустроенія, а не только спасаться. И человѣкъ можетъ иногда во имя творчества, къ которому онъ призванъ Богомъ, во имя осуществленія дѣла Божьего въ мірѣ, забывать о себѣ и своей душѣ. Людямъ даны Богомъ разные дары и никто не имѣть права зарывать ихъ въ землю, все должны творчески использовать эти дары, указующие на объективное призваніе человѣка. Объ этомъ съ большой силой говорить Апостолъ Павелъ (Первое посл. къ Коринѳянамъ. Гл. 12. 28) и Апостолъ Петръ (Первое посл. Гл. 4 10). Таковъ замыселъ Божій о человѣкѣ, что природа человѣческой личности творящая. Спасается личность. Но для того, чтобы личность спаслась, нужно чтобы она была утверждена въ своей подлинной природѣ. Подлинная же природа личности въ томъ, что она есть центръ творческой энергіи. Внѣ творчества нѣть личности. Спасается для вѣчности творческая личность. Утвержденіе спасенія противъ творчества есть утвержденіе спасенія пустоты, нѣбытия. Человѣку въ положительному бытіи его присуща творческая психологія. Она можетъ быть подавлена и скрыта, можетъ быть раскрыта, но она онтологически присуща человѣку. Творческий инстинктъ въ человѣкѣ есть безкорыстный инстинктъ, въ немъ забываетъ человѣкъ о себѣ, выходить изъ себя. Научное открытие, техническое изобрѣтеніе, творчество художественное, творчество общественное могутъ быть нужны для другихъ и использованы для цѣлей утилитарныхъ, но самъ творящій безкорыстенъ и отрѣщенъ отъ себя. Въ этомъ существуетъ творческой психологіи. Психология творчества очень отличается отъ психологіи смиренія и не можетъ быть на ней построена. Смиреніе есть внутреннее духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ занять своей душой, самопреодолѣніемъ, самоусовершенствованіемъ, самоспасеніемъ. Творчество есть духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ забываетъ о себѣ, отрѣшается отъ себя въ творческомъ актѣ, поглощенъ своимъ предметомъ. Въ творчествѣ человѣкъ испытываетъ состояніе необычайного подъема всего своего существа. Творчество всегда есть потрясеніе, въ которомъ преодолѣвается обыденный эгоизмъ человѣческой жизни. И человѣкъ согласенъ губить свою душу во имя творческаго дѣянія. Невозможно дѣлать научныя открытия, философски созерцать тайны бытія, творить художественные произведения, создавать общественные реформы лишь въ состояніи смиренія. Творчество предполагаетъ другое духовное состояніе, не противоположное смиренію, но качественно отличное отъ него, другой моментъ духовной жизни. И св. Афанасію Великому открылась истина омоусії не въ состояніи смиренія, а въ состояніи творческаго подъема и озаренія, хотя смиреніе и предшествовало этому. Творчество предполагаетъ своеобразную духовную аскезу, творчество не есть попусканіе своихъ страстей. Творчество предполагаетъ самоотреченіе и жертву, побѣду надъ властью «міра». Творчество

есть обнаружение любви къ Богу и божественному, а не къ міру сему. И потому путь творчества есть также путь преодолѣнія «мира». Но творчество есть иное качествование духовной жизни, чѣмъ смиреніе и аскеза, есть обнаружение боголюбивой природы человѣка. Иногда разсуждаютъ такъ: сначала человѣкъ долженъ спасаться, побѣждать грѣхъ, а потомъ уже творить. Но такое пониманіе хриологического соотношенія между спасеніемъ и творчествомъ противорѣчитъ законамъ жизни. Такъ никогда не происходило и не будетъ происходить. Спасаться я долженъ всю жизнь и до конца жизни моей мнѣ не удастся окончательно побѣдить грѣхъ. Поэтому никогда не наступитъ времени, когда я въ силахъ буду начать творить жизнь. Но такъ же, какъ человѣкъ всю жизнь долженъ спасаться, онъ всю жизнь долженъ творить, участвуя въ творческомъ процессѣ сообразно своимъ дарамъ и призванію. Соотношеніе между спасеніемъ и творчествомъ есть идеальное и внутреннее соотношеніе, а не соотношеніе реальной хриологической послѣдовательности. Творчество помогаетъ, а не мѣшаетъ спасенію, потому что творчество есть исполненіе воли Божіей, повиновеніе Божьему призыву, соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ въ мірѣ. Плотникъ ли я или философъ, я призванъ Богомъ къ творческому строительству. Мое творчество можетъ быть искажено грѣхомъ, но полное отсутствіе творчества есть выраженіе окончательной подавленности человѣка первороднымъ грѣхомъ. Невѣрно, что подвижники и святые только спасались,— они также творили, были художниками человѣческихъ душъ. Апостолъ Павель по духовному своему типу былъ въ большей степени религіознымъ геніемъ творцомъ, чѣмъ святымъ.

V.

Не всякое творчество хорошо. Можетъ быть элое творчество. Творить можно не только во имя Божіе, но и во имя дьявола. Но именно потому нельзя уступать творчества дьяволу, антихристу. Антихристъ съ большей энергией обнаруживаетъ свое лже-творчество. И если не будетъ христіанского творчества и христіанского строительства жизни, христіанского строительства общества, то антихристіанско и антихристово творчество и строительство будетъ захватывать все большие и большие районы, будетъ торжествовать во всѣхъ сферахъ жизни. Но для дѣла Христова въ мірѣ нужно отвоевывать какъ можно болѣе большие районы бытія, нужно какъ можно меныше уступать антихристу и его работѣ въ мірѣ. Уходя отъ міра, отрицая творчество въ мірѣ, вы предоставляете судьбу міра антихристу. Если мы христіане не будемъ творить жизни въ истинной свободѣ и братствѣ людей и народовъ, то это будетъ можно дѣлать антихристъ. Дуалистический разрывъ между личной духовной настроеннostью и нравственностью, для которыхъ христіанство требуетъ аскезы, отрѣшеннostи, жертвеннostи и любви, и настроеннostью и нравственностью общес-

твенной, созидающей государство, хозяйство и пр., для которых христианство допускает привязанность къ материальнымъ вещамъ, культь собственности и жажду богатства, конкуренцю и соревнованіе, волю къ власти и пр., дальше не можетъ существовать. Христианское сознаніе не можетъ допустить, чтобы общество поклонилось на свойствахъ, которое оно признаетъ порочными и грѣховными. Христианское возрожденіе предполагаетъ новое духовно-общественное творчество, созиданіе реальнаго христианскаго общества, а не условно-символического христианскаго государства. Невозможно далѣе терпѣть условной лжи въ христианствѣ. Торжествуетъ антихристианскій соціализмъ, потому что христианство не раскрываетъ своего христианскаго гностиса. И такъ во всемъ. Мы подходимъ къ послѣднему предѣлу. Секулярная, гуманистическая, нейтральная культура становится все менѣе и менѣе возможной. Никто больше не вѣритъ въ отвлеченную культуру. Повсюду человѣкъ стонть передъ выборомъ. Миръ раздѣляется на противоположныя начала. Далѣе не можетъ все происходить такъ, какъ происходило въ новой исторіи. И вмѣстѣ съ тѣмъ невозможнъ возвратъ къ старому средневѣковью. Проблема творчества, проблема христианской культуры и общества неразрѣшима церковно-иерократически. Это есть проблема религіознаго освященія начала человѣческаго, а не возстановленіе господства начала ангельскаго. Творчество есть сфера человѣческой свободы, исполненной преизбыточной любви къ Богу, миру и человѣку. Вывести изъ кризиса міра и кризиса христианства не могутъ ни начала новой исторіи, ни начала старого средневѣковья, а лишь начала новаго средневѣковья. Христианское творчество будетъ дѣломъ монашества въ міру.*.) Религіозный кризисъ нашей эпохи связанъ съ тѣмъ, что церковное сознаніе ущерблено, не постигло полноты. И раньше или позже эта полнота должна быть достигнута и должно раскрыться, что положительное творческое движеніе въ мірѣ, въ культурѣ было раскрытиемъ человѣческой свободы въ Церкви, было обнаружениемъ жизни человѣчества въ Церкви, т.е. было неосознанно церковнымъ. Творчество человѣка въ мірѣ было жизнью самой Церкви, какъ Богочеловѣчества. Это отнюдь не значитъ, что все творчество и созиданіе человѣка въ новой исторіи было неосознанно церковнымъ. Процессъ этотъ былъ двойственъ, въ немъ уготовлялось и царство міра сего, царство антихриста. Въ гуманизмѣ была и великая ложь, восстаніе противъ Бога, готовилось истребленіе человѣка и угашеніе бытія. Но было и положительное исканіе человѣческой свободы, было обнаружение творческихъ силъ человѣка. Далѣе творческій процессъ въ человѣчествѣ не можетъ оставаться нейтральнымъ, онъ долженъ стать положительно церковнымъ, осознать себя, или окончательно стать антицерковнымъ, антихристианскимъ, сата-

*.) Этимъ я, конечно, ни мало не отрицаю вѣчнаго и основоположнаго значенія монашества въ точномъ смыслѣ слова.

ническимъ. Въ мірѣ, въ культурѣ должно быть произведено реально-онтологическое раздѣленіе, не формально и виѣшне-церковное, а внутренне-духовное и онтологически-церковное. Въ этомъ смыслѣ нашихъ временъ. Божественные энергіи дѣйствуютъ повсюду въ мірѣ многообразными и часто незримыми путями. И не слѣдуетъ соблазнять «малыхъ сихъ» нашего времени, блудныхъ сыновъ, возвращающихся въ церковь, отрицаая всякий положительный религіозный смыслъ за творческими процессами, происходившими въ мірѣ.

Въ новое время всѣ духовно значительные люди были духовно одиноки. Страшно одинокъ, трагически одинокъ былъ геній, творческий зачинатель. Не было религіозного сознанія о томъ, что геній — посланикъ небесь. И рѣдко лишь раздавались такие голоса, какъ голоса отдѣльныхъ католиковъ, требовавшихъ канонизаціи Христофора Колумба. Это одиночество генія порождено дуализмомъ, о которомъ все время была рѣчь. Преодолѣть его можетъ лишь христіанско возрожденіе, которое будетъ творческимъ. Но творческое церковное возрожденіе нельзя мыслить въ іерократическихъ категоріяхъ, нельзя втиснуть въ рамки церковнаго профессіонализма, нельзя мыслить, какъ исключительно процессъ «сакральный», въ противоположность процессамъ «профаннымъ». Творческое церковное возрожденіе пойдетъ и отъ движенія въ міру, въ культурѣ, отънакопившихся въ міру творческихъ религіозныхъ энергій. Мы должны болѣе вѣрить, что Христостъ дѣйствуетъ въ своемъ духовномъ человѣческомъ родѣ, не оставлять его, хотя бы дѣйствіе это было для насъ незримо. Христіане стоять передъ задачей оцерковленія всей жизни. Но оцерковленіе не означаетъ непремѣнно подчиненія всѣхъ сторонъ жизни Церкви, понимаемой дифференціально, т.е. не означать возобладаніе теократіи и іерократіи. Оцерковленіе имѣть своей неизбѣжной стороной признаніе церковнымъ того духовнаго творчества, которое представлялось виѣцерковнымъ для дифференціаленаго и іерократического церковнаго сознанія. Церковь въ глубинномъ смыслѣ слова жила и въ міру, въ міру были неосознанные церковные процессы. Восполненіе Церкви, какъ жизни богочеловѣческой, раскрытие интегрального церковнаго сознанія означаетъ обогащеніе новымъ духовнымъ опытомъ человѣчества. Этотъ духовный опытъ нельзя оставлять неоправданнымъ и неосвященнымъ. Человѣкъ безмѣрно тоскуетъ и жаждетъ освященія своихъ творческихъ исканій. Церковь есть жизнь, жизнь есть движение, творчество. Невозможно долѣе терпѣть, чтобы творческое движение оставалось виѣцерковнымъ и противоцерковнымъ, а Церковь была бездвижной и лишенной творческой жизні. Извѣстныя формы церковнаго сознанія охотно признавали теофанию въ застывшихъ формахъ быта, въ неподвижныхъ историческихъ тѣлахъ (напр. монархической государственности). Но наступаютъ времена, когда церковное сознаніе должно будетъ признать теофанию въ творчествѣ. Виѣцерковное, секулярное, гуманистическое творчество исчерпано, повсюду упирается въ тупикъ. Культура испошлена. Лучшихъ людей мучить жажды вѣчности. А это значитъ, что должна наступить эпоха творчества

церковного, христианского, богочеловеческого. Церковь не может оставаться уголкомъ жизни, уголкомъ души. Мы уповаляемъ, что все творческое, преображающее отношеніе къ жизни перейдетъ изъ міра въ Церковь. Только въ Церкви можетъ храниться и раскрываться образъ человѣка и свобода человѣка, которые истребляются процессами, происходящими въ мірѣ. Въ безбожной цивилизациі будеть погибать образъ человѣка и свобода духа, будеть иссякать творчество, начинаяется уже варваризация. Церковь еще разъ должна будетъ спасти духовную культуру, духовную свободу человѣка. Это я и называю наступлениемъ нового средневѣковья. Пробуждается воля къ реальному преображенію жизни, не только личной, но и общественной и міровой. И эта благая воля не можетъ быть остановлена тѣмъ сознаніемъ, что Царство Божье на землѣ не возможно. Царство Божье осуществляется въ вѣчности и въ каждомъ мгновеніи жизни и независимо отъ того, въ какой мѣрѣ сила зла виѣшне побѣждаетъ. Наше дѣло отдать всю свою волю и всю свою жизнь побѣдѣ силы добра, правдѣ Христовой во всемъ и повсюду.

Жизнь человѣческая расщеплена и раздавлена двумя трагедіями — трагедіей Церкви и трагедіей культуры. Трагедіи эти порождены дуалистическимъ ущерблениемъ, обѣдненiemъ Церкви до дифференціального, іерократического ея пониманія. всегда противополагающаго Церковь міру. Мы христиане не должны любить «міра» и того, что отъ «міра», должны побѣдить «міръ». Но этотъ «міръ» по опредѣленію святоотеческому есть страсти, есть грѣхъ и зло, а не Божье твореніе, не космость. Церковь противоположна такому «міру», но не противоположна космосу, Божьему творенію, положительной полнотѣ бытія. Разрѣшеніе двухъ трагедій — въ жизиеніи, а не теоретическомъ только осознаніи христианства, какъ религіи не одиго лишь спасенія, но и творчества, религіи преображенія міра, всеобщаго воскресенія, любви къ Богу и человѣку, т.е. въ цѣлостномъ вмѣщении христианской истины о Богочеловечествѣ, о Царствѣ Божьемъ. И положительное разрѣшеніе находитъся по ту сторону старого противоположенія гетерономіи и автоноіі. Творчество не гетероно и не автономно, оно вообще не «иомно», оно богочеловѣчио, оно есть обнаружение избыточной любви человѣка къ Богу, отвѣтъ человѣка на Божій зовъ, на Божье ожиданіе. Мы вѣримъ, что въ христианствѣ заключены неисчерпаемыя творческія силы. И обнаружение этихъ силъ спасетъ міръ отъ упадка и увяданія. Вопросъ въ наше время идетъ не о борьбѣ церковного и виѣцерковного христианства, а о духовной борьбѣ внутрн. Церкви, внутренно церковныхъ теченій, теченія исключительно охранительного и теченія творческаго. И моиополія церковности не можетъ приадлежать исключительно теченіямъ охранительнымъ, враждебнымъ творчеству. Отъ этого зависитъ будущее Церкви на землѣ, будущее міра и человѣчества. Въ Церкви есть вѣчное консервативное начало, должны незыблемо храниться святыни и преданіе. Но въ Церкви должно быть и вѣчное творческое начало, начало преображающее, обращенное ко Второму Пришествію Христову, къ торжествующему Царству Божьему.

ему. Въ основѣ христіанской вѣры лежитъ не только священство, но и пророчество. «И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, то имѣшь ли пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры» (Къ Римлянамъ 12.6). Творчество, творческое обнаружение гenia человѣка есть до времени секуляризованное пророчество, которому должно быть возвращено его священное значеніе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ *)

Обладает ли православие внешним авторитетом догматической непогрѣшительности?

Самый простой отвѣтъ на поставленный вопросъ былъ бы данъ тогда, если бы мы, вслѣдь за католиками, поддаваясь католическому уклону мысли, могли отвѣтить съ формальной — и также католической ясностью: таковыи авторитетомъ въ православіи являются Вселенскіе Соборы и вообще Соборы, или даже органы высшаго церковнаго управлениія или отдѣльные высшіе іерархи, иногда способные, по человѣческой слабости католичествуя въ мысли своей, придавать своимъ собственнымъ мнѣніямъ догматическую непогрѣшительность. При этомъ вся разница съ католичествомъ заключалась бы только въ органѣ этой непогрѣшительности: у католиковъ это — единоличный органъ — Римскій первосвященникъ, которому, по Ватиканскому догмату принадлежитъ *infallibilitas ex cathedra* въ вопросахъ вѣро-и-нравоученія, у православныхъ — это органъ коллективный — Соборъ епископовъ. Самая-же возможность и необходимость вицънаго непогрѣшительного авторитета не подвергается сомнѣнію, чѣмъ косвенно подтверждается особая *charisma fideis*, приспособленная Ватиканскимъ определеніемъ одному папѣ, эдѣсь же принадлежащая совокупности епископовъ; послѣдніе и обладаютъ, слѣдовательно, *charisma infallibilitatis*.

Такъ это или не такъ? Вотъ первый и предварительный вопросъ. Различается ли православіе отъ католичества только характеромъ органа непогрѣшительности или же различіе идетъ гораздо глубже, настолько, что въ православіи отрицается вовсе наличность такого органа и даже самая его возможность? Какъ это странно, но не всегда этотъ основной вопросъ получаетъ единогласное разрѣшеніе въ богословской литературѣ, вѣрнѣе сказать, не всегда онъ ставится съ достаточной отчет-

*) Продолженіе см. № 1. (Настоящій очеркъ представляетъ отрывокъ изъ курса лекцій, по запискамъ Л. А. Зандера.

ливостью, которая бы устраяла двусмысленность и неясность. Такъ, оиъ вовсе не ставится какъ таковой въ авторитетныхъ руководствахъ православной доктрины Филарета, архиеп. Черинговскаго и митрополита Макарія. У первого мы находимъ такое определение: «высшая церковная власть — вселенский соборъ... Определенія ихъ были обязательными для всѣхъ. Такъ вселенские соборы по практическому сознанію Церкви составляютъ высшую церковную власть во всей Церкви Христовой». (Православное доктринальное богословие, 3-е изд. С. П. Б. 1882 г. часть II, стр. 265). «Средоточіе духовной власти для Церкви вселенной въ вселенскихъ соборахъ... на нихъ рѣшились окончательно всѣ дѣла, касающіяся всей Церкви, какъ свидѣтельствуетъ исторія этихъ Соборовъ; выше власти вселенскихъ соборовъ никакая другая власть не признавалась въ дѣлахъ вѣры, и безусловно покоряться рѣшеніямъ и узаконеніямъ вселенскихъ соборовъ почиталось непремѣннымъ долгомъ и для всѣхъ вѣрующихъ, и для самихъ пастырей». (Православное доктринальное богословие, изд. 3-е, СПБ. 1868, т. II. стр. 231-2.). Оба определенія не идутъ дальше констатированія факта практическаго значенія вселенскихъ соборовъ и ихъ власти. Характерную позицію въ этомъ вопросѣ заняли старокатолики, отковавшіеся отъ католичества именно на почвѣ Ватиканскаго доктрина: для нихъ вопросъ о Церкви предсталь въ качествѣ вопроса о соборномъ или же единоличномъ устройствѣ органа непогрѣшительной церковной власти (также какъ стоялъ онъ и на реформаціонныхъ соборахъ Констанцкому и Базельскому). Авторитетнымъ выраженіемъ православного сознанія, любовно лобызаемымъ всѣмъ православнымъ міромъ, является знаменитое посланіе восточныхъ патріарховъ 1849 г., въ которомъ прикровенно выражена именно мысль объ отсутствіи въ Православіи вѣшняго органа непогрѣшительности, ибо соблюденіе истины вѣряется здесь церковному народу какъ тѣлу церковному.*). Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вѣроучительномъ авторитетѣ въ Православіи принадлежитъ Хомякову, вписавшему этимъ свое имя неизгладимо въ исторіи православного богословствованія, какъ апостолъ свободы въ Православіи. «Познаніе божественныхъ истинъ дано любви христіянской и не имѣеть другого блюстителя, кромѣ этой любви». (Хомяковъ, Собрание сочиненій, т. II, 162 стр.) «Самъ Богъ въ откровеніяхъ живой любви, — это — Церковь» (209). «Разумная свобода вѣрнаго не знаетъ надѣй собою никакого вѣшняго авторитета; но огражденіе этой свободы въ единомысліи его съ Церковью, а мѣра оправданія опредѣляется сознаніемъ всѣхъ вѣрныхъ». (245). Посему «вся Церковь принимала или отвергала определенія соборовъ, смотря потому, находила ли сообразнымъ или противнымъ своей вѣрѣ и своему преданію, и присваивала названіе вселенскихъ тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ признавала выраженіе своей внутренней мысли. Т. е. къ

*.) «Хранитель Благочестія у насъ есть самое тѣло Церкви, т. е. самый народъ, который всегда желаетъ сохранить свою вѣру непогрѣшій».

ихъ временному авторитету по вопросамъ дисциплины присоединялось значеніе непрекаемыхъ и непреложныхъ свойствъ въ вопросахъ вѣры. Соборъ вселенскій становился голосомъ Церкви». (48) «Почему отвергнуты (еретические) соборы, не представлявшіе никакихъ иаружиыхъ отличій отъ соборовъ вселенскихъ? Потому единственно, что ихъ рѣшенія не были признаны за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ*, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, где въ вопросахъ вѣры иѣтъ различія между ученымъ и невѣждой, церковникомъ и міряиномъ, мужчиной или же женщиной, государемъ или подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ, где, когда это иужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія, младенцу дается слово премудрости, ересь учнаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть прявленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи свободы». (71-2). Хомяковъ сбиль католическую постановку вопроса, которая проникла и въ православіе. Она поставляла православіе въ положеніе иерѣшительного, непослѣдовательного католичества, которое имѣть неоспоримую заслугу послѣдовательности и развиваетъ идею о вѣшнемъ органѣ церковной непогрѣшительности до конца. Вопросъ стоитъ именно такъ: *или свобода православія или... папизмъ?* Итакъ, какъ же дѣйствительно обстоить въ Православіи съ непогрѣшительнымъ авторитетомъ церковной истины?

Вопросъ о непогрѣшительномъ авторитетѣ Церкви представляетъ собой исключительную трудность въ постановкѣ и обсужденіи и можетъ быть и невозможность для окончательного теоретического разрѣшенія; причиной этого являются не вѣшнія и устранимыя затрудненія или неясности, но самая суть проблемы, въ которой съ наибольшей остротой чувствуется неизрѣченностъ и невыразимость всего, что касается Церкви въ ея существѣ. Тѣмъ не менѣе, даже не надѣясь на разрѣшеніе проблемы, необходимо поставить ее во всей глубинѣ, ибо она является не только основной при пониманіи церковной жизни, но и характерной для обоихъ направлений христіанской мысли и жизни: западнаго и восточнаго. Въ учениіи западнаго міра основнымъ мотивомъ является мысль, что вѣшній, абсолютный вѣроучительный авторитетъ принадлежитъ Церкви не только въ силу ея историческаго развитія, но какъ необходимый конститутивный признакъ самого понятія церковности. Церковь въ этомъ смыслѣ можетъ быть опредѣлена какъ *организація власти и авторитета*. Восточное же христіанство въ противовѣсь этому жизненно утверждаетъ (хотя и не всегда до конца это сознается), что подобнаго вѣшнаго авторитета у Церкви нѣть, ие должно быть и, не можетъ быть. И этого утвержденія не стоитъ бояться, его обходить или затушевывать неясными формулами, что уиасть нѣть авторитета папы, но зато есть авторитетъ вселенскихъ соборовъ и т. п. Вопросъ здѣсь идетъ о самой сути церковности, не допускающей никакихъ двусмысленностей и компромиссовъ.

Православное вѣроученіе ие знаетъ вѣшнаго вѣроучительного авторитета Церкви, не можетъ и ие должно его знать; вѣриость святоотеческому преданію не мо-

жеть считаться разносильнымъ католическому пониманію иепогрѣшительности. Послѣдняя опредѣляется какъ способность не ошибаться въ сужденіи и относится первымъ дѣломъ къ областн теоретического мышленія, хотя и въ областн догматовъ. Въ философіи и методологіи наукъ вопросъ о достовѣрности (непогрѣшительности) познанія, или, что то же, вопросъ о признакахъ истинности является роковымъ и вѣчнымъ; но если наука не знаетъ и не можетъ знать вѣшняго авторитета, то это еще не значитъ, что для нея не избѣженъ дурой релятивизмъ,—она должна удовольствоваться внутренними признаками истинности въ самоочевидности, самосогласованности и т. п.; словомъ ея имманентнымъ критеріемъ. Однако, даже и эта система не можетъ быть перенесена изъ сферы науки въ область церковнаго сознанія (чѣмъ грѣшитъ западная, какъ католическая, таинъ и протестанская традиції). Ибо этотъ критерій удовлетворителенъ для научной мысли; но Церковь не есть только мысль или познаніе, или учение, но первообразная глубина единаго, цѣлостнаго религіознаго опыта, по отношенію къ которому всѣ слова и мысли, его выражаютсѧ, являются функціями вторичными, какъ бы отображеніями отдѣльныхъ его моментовъ и словесъ; притязая же на выраженіе цѣлаго, они должны быть квалифицированы какъ ему неадекватныя. Поэтому догматы, какъ сужденія, или мысли о вѣрѣ, качественно отличны отъ теоретическихъ построений науки. Они являются только логическими проекціями сверхъ-логического начала, выраженіемъ въ словѣ того, что на самомъ дѣлѣ не вмѣстимо въ словѣ; критеріемъ въ истинности ихъ является не согласіе мысли съ собой (формально имманентный критерій), а ихъ жизненность, то именно, что кладется въ основу ихъ опредѣленія и только проинтируется въ словахъ и сужденіяхъ. Поэтому, говоря о догматахъ, приходится иметь въ виду не истинность тѣхъ или иныхъ формулъровокъ и опредѣленій (которые имѣютъ производное и чисто служебное значеніе), а правильность или неправильность того переживанія, которое положено въ ихъ основу. Если оно пронстекаетъ изъ единой и цѣлостной жизни Церкви, если оно церковно и истинно, — то и догматическое его опредѣленіе соответствуетъ своему назначению; но если оно представляеть собой плодъ жизненаго уклоненія, отдѣленіе отъ единой жизни Церкви, ересь (*ερωτισμός*) означаетъ именно отдѣленіе), то и проекція его въ логическую сферу, догматъ, имеетъ свойство самочиннаго умствованія, лжеученія и грѣха. Такимъ образомъ, говоря о догматическихъ опредѣленіяхъ слѣдуетъ говорить не столько объ ихъ истинности или ложности сколько объ ихъ церковности (каѳоличности - соборности) или еретичности. И ересь согласно этому является не словесной или логической ошибкой въ мышленіи божественныхъ предметовъ, но жизненнымъ извращеніемъ самого еретика, болѣзнистымъ измѣненіемъ, происходящимъ въ человѣческомъ сердцѣ. всякая ересь есть отдѣленіе отъ церкви, изъ нея выпаденіе, своеобразное духовное одиночество и самость отдѣльного существованія. Это отдѣленіе отъ единой абсолютной жизни и является причиной ненизбѣжнаго духовнаго обѣденія еретика. Въ противоположность

этому Церковь всегда полна, безконечно богата и всегда равна себѣ, ибо содержать въ себѣ полноту всего и движется Духомъ Святымъ. А поэтому и вѣшнія выражения жизни Церкви, — ея догматическая определенія, обладаютъ абсолютной истинностью — именно въ силу онтологической полноты ея жизни. Но здѣсь то и кроется главная трудность вопроса, ибо поскольку истинность догматовъ зависитъ отъ полноты жизни, постольку право ихъ высказывать можетъ принадлежать только тому, кто этой полнотой обладаетъ, то есть исключительно самой церкви — Духу Святому, живущему въ ней. Стремясь найти какого либо вѣшнаго выразителя церковного сознанія (кѣмъ бы онъ ни былъ: соборомъ, папой — безразлично), указывая на определенный вѣшний критерій, мы тѣмъ самымъ необходимо сходимъ съ общечерковной точки зрѣнія и подмѣняемъ всю Церковь какъ таکовую отдѣльнымъ ея моментомъ; сейчасъ же является вопросъ: что-же такое Церковь? Гдѣ она? Въ совокупности ли всего созданного Богомъ и живущаго божественной жизнью, или же въ той точкѣ, которую мы принимаемъ за критерій церковного сознанія? Вслѣдствіе этого становится понятнымъ, что Православіе не знаетъ никакого абсолютного органа и принимаетъ за Церковь только ее саму, въ своемъ осуществлениі, проявляющуюся въ каждомъ дыханіи жизни и не допускающей никакихъ *pars pro toto*, вѣшнихъ авторитетовъ, но знающая только *pars in toto*.

Однако, несмотря на это Православіе хочетъ быть и не можетъ не быть Церковью *преданія*. Все, что оно имѣть, чѣмъ оно богато — догматически, канонически, літургически — оно хочетъ свято соблюдать, свято чтить, охранять. Но это должно быть свободное подчиненіе авторитету, а не покорное повиновеніе власти; послушаніе какъ слѣдствіе любви, какъ сама любовь. Ибо любовь знаменуетъ единство, а дѣйствіе самочиннное, какъ отдѣленіе отъ Церкви, отпаденіе отъ ея единства есть актъ нелюбовный, самоутверждающійся и горделивый. Если я, напримѣръ, не соблюдаю по слабости предписанного Церковью поста, то я совершаю извѣстный грѣхъ; но если я не принимаю поста, не считаю для себя его нужнымъ и полезнымъ, противополагая свою малость церковному сознанію, то тѣмъ самымъ я отдѣляюсь отъ него, выпадаю изъ него, становлюсь еретикомъ. Мое сознаніе влечитъ тогда призрачное индивидуальное существованіе и кажется самому себѣ самостоятельнымъ и самообосновывающимся, тогда какъ по природѣ своей оно должно растворяться въ абсолютной истинѣ, жить въ Церкви. Но кань же можно не слушать въ себѣ того, что считаешь выше себя, передъ чѣмъ преклоняешься, чemu молишся? Вѣдь преданіе, хотя и находится вѣнъ нась, является выражющимъ совокупное церковное сознаніе, его носителемъ и хранителемъ. И поэтому оно свободно подчиняетъ себѣ всякого, кто также причастенъ этому сознанію. Самымъ плѣнительнымъ, самымъ потрясающимъ свойствомъ Церкви является именно эта свобода, которая необходимо должна быть соединена съ церковной дисциплиной и послушаніемъ. Отрицая ее, мы отрицаемъ самую идею Церкви, замѣняя ее мертвымъ юридическимъ механизмомъ ор-

ганизованного послушанія и подчиненія, ставя на мѣсто Новозавѣтий благодати ветхій закочъ, выпадая изъ Православія въ юридизмъ. Но жизнъ въ Церкви есть единый цѣлостный актъ, и поэтому она всегда отличается творческимъ характеромъ, ие въ смыслѣ созданія чего-то новаго изъ ничего, но какъ жизненное, живое и слѣдовательно свободное воплощеніе данихъ церковнаго сознанія. Поэтому въ Православіи послушаніе всегда связано съ свободой сыновъ Божіихъ, съ дерзновеніемъ друзей Божіихъ, съ неугашеніемъ Духа, неуничтожениемъ пророчества. Церковь никогда не можетъ быть мертввой охранительницей преданія; она всегда требуетъ дерзновенія любви. Поэтому и свобода является неотъемлемымъ опредѣленіемъ Православія; она часто ощущается какъ страшная ответственность, какъ тяжесть, отъ бремени которой гиутся плечи слабыхъ и робкихъ и которую такъ легко и замычиво переложить на плечи другого; но сдѣлать это — значитъ поддаться соблазну книжничества и фарисейства, вступить на путь мертваго поиманія церковности, взять великому инквизитору Достоевскаго, предлагающему человѣку освободиться отъ этого тяжелого дара свободы. Но сиь то и составляетъ самую сущность духовной личности, ради которой Богъ создалъ міръ и для спасенія которой воплотился и страдаль сынъ Божій... Однако великий соблазнъ отречься отъ свободы ради слѣпого повиновенія и узрѣть пребывающій ликъ Церкви на ея поверхности, повѣрить, что ея внутренний иервъ выходитъ наружу и стаиновится виѣшимъ выраженіемъ ея существа. Такова конструкція папизма. Впрочемъ и протестантізмъ, который ему обычно себя противопоставляетъ, на самомъ дѣлѣ, будучи отдѣленъ отъ него очень тоикой гранью, является по существу той же конструкціей, только по иному понятой. Протестантізмъ есть религія возгордившейся, обособившейся, оледенѣвшей человѣческой личности, стремящейся найти свое обоснованіе въ себѣ и только въ себѣ и хотящей для себя и черезъ себя стать Церковью. Такимъ образомъ, то, что въ папизмѣ фактически отрицается во имя единства организаціи и власти, въ протестантізмѣ приносится въ жертву гордости человѣка. Протестантізмъ оказывается такимъ образомъ эго-папизмомъ, въ которомъ каждый, силами своего разума, знаній и т. п. хочетъ быть для себя папой, притязая, слѣдовательно, на непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры. Преданіе имъ вовсе отвергается и отмется, чѣмъ и разрушается то единство церковности, благодатности и вдохновенія, которому преданіе служить виѣшимъ выраженіемъ и конкретно восприимаемымъ фактъ. Дѣлается это во имя свободы и иежеланія подчиниться якобы иавязываемому виѣшнему авторитету, но именно въ томъ сознаніи, что церковный авторитетъ является не виѣшимъ, не иавязаннымъ, но любимымъ и дорогимъ, въ которомъ находится выраженіе собственная воля и любовь — и заключается подлинное чувствованіе церковности, отличающее Православіе одинаково какъ отъ католицизма, такъ и отъ протестантізма. Въ протестантізмѣ же вся духовная сила, лишенная корней въ церковной почвѣ, естественно должна направляться въ сторону усилій человѣческаго разума, т. е. той духовной способности человѣ-

ка, которая ощущает себя наиболѣе независимой и самостоятельной. Это мы и видимъ въ дѣйствительности, поскольку протестантизмъ имѣть склонность сдѣлаться научнымъ христіанствомъ, религіей ученыхъ и профессоровъ, которые умножаютъ религіозно-научную литературу не только изъ за научного спорта, но и вслѣдствіе природнаго благочестія человѣческаго духа, стремящагося служить Богу, хотя бы и на невѣрномъ пути. Въ научности, конечно, нельзя отказать и католицизму; но тамъ это не есть море индивидуальныхъ изысканій, но строго выработанная и согласованная богословская доктрина, — доктрина, всѣ части которой разработаны съ возможной полнотою и точностью и связаны между собой на подобіе частей свода законовъ. И вотъ въ отпичѣ отъ этихъ двухъ стилей религіозаго мышленія въ Православіи мы имѣемъ не столько богословіе, сколько *богословствованіе*, не доктрину, а скорѣе «созерцаніе и умозрѣніе», вдохновленія религіознаго опыта, не укладывающіяся ни въ какія заранѣе данныя рамки и свободныя въ своей жизненной напряженности. Это вѣчно-непрекращающійся разсказъ о постоянно осуществляемомъ церковцомъ опыте, полный свободы и вдохновенія. И это дѣлаетъ понятнымъ тотъ фактъ, что въ Православіи такъ много богословскихъ мнѣній и отдѣльныхъ сужденій, которыя, нисколько не теряя своей цѣнности и значительности, иногда не согласованы одно съ другимъ: *in dubiis libertas*. Это обстоятельство ставится всегда Православію въ упрекъ католической дисциплированной мыслью. Но на это можно возразить, что въ католичествѣ это единство системы куплено потерей свободы и, слѣдовательно, внутреннимъ параличомъ церковной мысли, въ Православіи же это вѣчно-творимое богословствованіе (которое, когда хочетъ принять доктринальный характеръ, оказывается обычно слабымъ сколкомъ съ католицизма) — хотя и допускаетъ по нашей немощи проявленія духовной распущенности, безответственности и анархизма, однако въ моменты духовнаго напряженія является подлинно вдохновленной любовью — свободой и осуществленіемъ истинной церковности.

Свобода, являющаяся основоположнымъ началомъ Православія, нисколько не мѣшаетъ, однако, Церкви быть іерархической, что выражается и въ раздѣленіи на клиръ, — Церковь учащую, и на паству — Церковь внимающую. И именно клиру принадлежитъ право властнаго сужденія въ вопросахъ вѣры и богочитанія и авторитетная проповѣдь слова Божія, связанная съ совершеніемъ богослуженія, какъ его элементъ. Поэтому и соборы православные являются собраниями епископовъ. Однако это не значитъ, что церковь внимающая совершенно устранила отъ участія въ вѣроученіи, какъ это имѣетъ мѣсто въ католичествѣ, где пассивная непогрѣшительность (*infallibilitas passiva*) состоитъ исключительно въ обязанности *спѣшаго* повиновенія. Блюденіе церковной истины, живое сохраненіе ея въ сознаніи и чувствѣ принадлежитъ всему церковному народу, всему тѣлу Церкви. Каждый членъ Ея не только пассивно преильтъ, но и активно утверждаетъ въ своемъ личномъ церковномъ сознаніи общій церковный опытъ. Поэтому самое раздѣленіе церковнаго народа на

только повелевающихъ и только подчиняющихся оказывается неправильнымъ. Но такое положение вещей, при которомъ каждый живой членъ Церкви такъ или иначе активно соучаствует въ жизненномъ раскрытии церковной истины, до чрезвычайности затрудняетъ наиболѣе пререкаемый вопросъ о значеніи и авторитетѣ вселенскихъ соборовъ. Ибо семь вселенскихъ соборовъ имѣютъ для Православія авторитетъ безусловной обязательности и опредѣленія ихъ имѣютъ высшій характеръ церковной непогрѣшительности, какая только бжеть быть мыслима: недаромъ же папа Григорій Великій приравнивалъ авторитетъ первыхъ четырехъ соборовъ авторитету четырехъ каноническихъ Евангелій. Однако это еще не даетъ намъ право опредѣлять существо Православія постановленіями семи соборовъ: ибо, съ одной стороны, Православіе существовало и до нихъ, а съ другой — они далеко не исчерпываютъ всего содержанія Православія. Ибо соборы собирались и высказывались по поводу возникавшихъ ересей, и соответственно этому доктринально разработали ученіе о богочеловѣческой природѣ Іисуса Христа, бывшей предметомъ религіозныхъ споровъ IУ—У вѣковъ. Этимъ объясняется то, что въ соборныхъ опредѣленіяхъ (кромѣ осужденія несторіанства на III соборѣ) нѣтъ ни слова о томъ, что составляетъ неотъемлемую и существенную часть православной вѣры и жизни: почитаніе Богоматери. Поэтому чрезвычайно труднымъ, но столь же неизбѣжнымъ оказывается вопросъ: въ какомъ смыслѣ вселенские соборы имѣютъ въ Православіи непререкаемый авторитетъ? Принадлежитъ ли имъ власть, подобная папской или же опредѣляется иными совершенно своеобразными чертами? Исторические факты намъ этотъ вопросъ свѣщаютъ, но не разрѣшаютъ, л. ч. решеніе его лежитъ въ порядкѣ не факта, а нормы; однако, эти факты могутъ сами имѣть доктринальное значеніе, являясь фактами нормоустанавливающими и съ этой точки зрѣнія важно рассматривать, какъ совершилось признаніе авторитетовъ вселенскихъ соборовъ, съ какого момента становились они вселенскими? Здѣсь съ самого начала мы должны отстранить формальный критерій: реальное представительство всего христіанского міра на вселенскихъ соборахъ было и фактически невозможно и вовсе не требовалось церковнымъ сознаніемъ. Подавляющее большинство на вселенскихъ соборахъ, которые присходили въ предѣлахъ Византійской имперіи, было естественно представлено греческими епископами, Римскій папа былъ представленъ чрезъ своихъ легатовъ, но на II и У соборахъ даже эти послѣдніе вовсе отсутствовали. Наименование «вселенскихъ» принадлежало соборамъ скорѣе въ связи съ тѣмъ, что они собирались императорами, которые почитались законными держателями вселенской христіанской власти. Далѣе: значеніе и авторитетъ соборовъ признавались и входили въ силу далеко не сразу послѣ ихъ окончанія. Такъ, I Никейскій соборъ 318, опредѣленіе котораго въ символѣ вѣры является основоположнымъ въ православномъ вѣроученіи, не только не былъ сразу же признанъ вселенскимъ, каковымъ самъ онъ себя почиталъ, но послужилъ сигналомъ возникновенія новыхъ ересей и новыхъ соборовъ, которые его не признавали

и только II Константинопольский соборъ 381 г. окончательно его подтвердилъ, придавъ ему значение собора вселенского. Это имѣеть чрезвычайно важное принципіальное значение, ибо самъ фактъ подтверждения одного собора другимъ достаточно указываетъ на то, что вѣнчанія формального авторитета соборъ не имѣеть:*) онъ его получаетъ въ дальнѣйшей жизни Церкви; соборъ становится вселенскимъ въ сознаніи, съ сознаніемъ и чрезъ сознаніе Церкви; онъ приобрѣтаетъ авторитетъ непогрѣшимости вслѣдствіе своего согласія съ церковнымъ самосознаніемъ. Установить же это согласіе, признать, что данный соборъ является собой подлинный ликъ Церкви можетъ только сама Церковь. Формула, которой начинались церковные постановленія: «изволися Духу Святому и намъ» здѣсь рѣшающаго значенія не имѣеть,**) ибо ею же начинались и постановленія помѣстныхъ соборовъ, ею же пользовался и разбойничій Ефесскій соборъ еретика Діоскура, на который Церковь отвѣтила анаемой. Формула эта выражаетъ прежде всего молитвенное пожеланіе соборующихся отцовъ о томъ, чтобы износимыя ими опредѣленія были внушены Духомъ Святымъ, а не личнымъ разумѣніемъ отдѣльныхъ членовъ, она свидѣтельствуетъ о томъ, что дѣйствительно имѣло здѣсь мѣсто церковное собраніе, и данное опредѣленіе является выраженіемъ ие индивидуального мнѣнія, но нѣкотораго церковнаго единенія. Посему оно и оглашается освящаемое именованіемъ Духа Святого. Поэтому же сравнительно второстепеннымъ является вопросъ о полномъ и формально правильномъ представительствѣ, какъ не имѣеть существенного значенія и количества епископовъ, и мѣстонахожденіе собора, и даже самъ соборъ. Мысль святого и подвижника, являющаго въ себѣ ликъ Церкви и пребывающаго съ Ней въ непрестанномъ внутреннемъ соборованіи, церковно можетъ значить больше, чѣмъ многочисленное и правильно составленное собраніе епископовъ, какъ предъ Никейскимъ соборомъ истина была на сторонѣ діакона Аѳанасія противъ почти всего епископата.

Такимъ образомъ въ исторіи установлениія авторитетности вселенскихъ соборовъ имѣется періодъ, который мы должны признать временемъ ихъ «условно-догматического авторитета». Послѣдній пребываетъ такимъ образомъ до тѣхъ поръ, пока общечерковное сознаніе не придастъ опредѣленіямъ собора окончательной санкціи.***)

*) Не подтверждаетъ же вновь вступающей папа постановлений своихъ предшественниковъ имѣющіхъ силу ipso iure.

**) Въ словахъ «изволися Духу Святому и намъ» выражалось не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая вносливѣи отверглась согласіемъ или несогласіемъ всего народа церковнаго или всего тѣла Христова, какъ выразились восточніе патріархи. (Хомяковъ, ц. с. 71-2 стр.).

***) «Церковь вручила право формулировать свое вѣру своимъ старѣйшинамъ епископскаго чина, сохранивъ, однако, за собой право повѣрить формулу, которую они усвоютъ». (Хомяковъ, 137 стр.).

Однако, и непосредственно вселенский соборъ, канъ собраніе іерарховъ, является высшимъ видимымъ церковнымъ авторитетомъ, обязательнымъ для каждого сына Церкви, ибо кто не подчиняется епископу, тот разрываетъ тѣмъ самымъ тѣло Церкви. Поэтому и постановленія соборовъ, каноны, выносятся имъ въ формѣ императивовъ и властныхъ повелѣній, обязательныхъ постановленій и облекаются всей силой власти, присущей епископскому сану. Но окончательное пріятіе или непріятіе ихъ церковнымъ сознаніемъ, — не въ качествѣ *поселенній* собора, исходящихъ отъ высшей церковной власти, но въ качествѣ выраженія волн и сознанія всей Церкви — совершается силой той внутренней свободы, къ которой призваны сыны Божіи и которая налагаетъ на нихъ право и обязанность испытывать и принимать въ мѣру своего духовнаго возраста всѣ вѣроучительныя опредѣленія. Православіе не знаетъ специальной духовной харисмы вѣроученія, какую знаетъ католичество, а потому и догматы имѣютъ силу въ мѣру того, поскольку они приемлются Церковью; но если они уже приняты церковнымъ сознаніемъ, они получаютъ авторитетъ и непогрѣшительности. Конечно, это окончательное пріятіе не можетъ быть выражено никакимъ формальнымъ актомъ, иначе это не разрѣшало бы проблему, но только отодвигало бы ее къ слѣдующей инстанції. Невозможно указать где и когда это пріятіе совершается; но фактъ его обладаетъ для данного времени высшей духовной достовѣрностью, хотя достовѣрность эта и не поддается разсудочному опредѣленію. Такъ есть и этимъ есть опредѣляется церковное преданіе.

Положеніе объ церковномъ авторитетѣ, столь трудное и спорное въ логическомъ отношеніи, слѣдуетъ небоязненно утверждать, какъ характерное свойство Православія. Въ католичествѣ вопросъ этотъ обстоитъ гораздо проще и яснѣе и исчерпывается формулой: *Roma locuta est, causa finita*. Но Православіе не знаетъ другого Рима, кромѣ Церкви, руководимой Ея невидимымъ Главой Господомъ Іисусомъ Христомъ и исполняемой Св. Духомъ. Его же дѣйствія таинственны и неизслѣдимы и не могутъ быть пріурочены къ какому нибудь одному формальному моменту, который можно заранѣе указать (подобно совершившемъ словамъ и дѣйствіямъ въ таинствахъ). Соборъ имѣеть значеніе не въ качествѣ непогрѣшительного авторитета въ дѣлахъ вѣры, которымъ и онъ не обладаетъ, но въ качествѣ средства пробужденія и выявленія церковнаго сознанія, а также высшаго органа церковной власти.

Такимъ образомъ первоначальное значеніе имѣеть *соборованіе*, самый же соборъ приобрѣтаетъ авторитетность лишь въ полноту временъ и послѣ него, но начиная съ нѣкотораго времени она становится совершенно достовѣрной.

Въ догматическомъ сознаніи Церкви основнымъ является тотъ фактъ, что далеко не всѣ догматическія истины выражены чрезъ соборованіе на соборахъ, но многія приняты чрезъ непрестанно совершающееся внутреннее соборованіе, соборнымъ разумомъ церковнымъ. Соборные опредѣленія въ этомъ смыслѣ суть только одинокіе

рифи, поднимающиеся надъ океаномъ религиозной жизни, и не исчерпываютъ всего неизмѣримаго богатства, скрытаго въ глубинахъ подъ водою.

Съ этими соображеніями тѣсно связанъ вопросъ о дальнѣйшемъ развитіи доктринального сознанія или, какъ иногда говорять о прогрессѣ въ доктринахъ, о творчествѣ новыхъ докторовъ. Этотъ вопросъ съ особой силой выдвигался въ католической богословской мысли, а отчасти и у насъ — въ средѣ тревожно настроенныхъ круговъ религиозно-философскихъ собраний девятисотыхъ годовъ, где претензіи на право сочиненія новыхъ докторовъ росли параллельно доктринальной бесплодности и пустотѣ претензій. По поводу этого слѣдуетъ замѣтить слѣдующее. Въ церковномъ сознаніи есть только одинъ нераздѣльный, неразложимый и непрекаемый доктринальный фактъ —не ученіе, не доктрина, а благодатная жизнь силою Св. Духа. Относительно этой жизни и этой силы сама постановка вопроса о развитіи или прогрессѣ докторовъ является нечестивой и нелѣпой; ибо во Св. Духѣ все есть, все дано и ничего не происходитъ, ни измѣняться не можетъ. И эта благодатная сила и божественная полнота не можетъ быть выражена, учтена, строго говоря, никакимъ ученіемъ, или доктриною, выраженной въ человѣческихъ понятіяхъ и словахъ. Въ этомъ смыслѣ нѣть и не можетъ быть никакого исчерпывающаго depositum fidei, кроме какъ въ относительно-историческомъ смыслѣ, и истина церковная существуетъ совершенно независимо отъ того, въ какой мѣрѣ знаютъ и сознаютъ ее люди. И подобно тому какъ до вселенскихъ соборовъ и ранѣе доктринальной формулировки вѣроученія Церковь не была бѣднѣе чѣмъ послѣ этого, такимъ же образомъ Церковь въ себѣ, въ своемъ бытіи не измѣнялась и не обогащалась отъ того, что передъ людьми постепенно и послѣдовательно разворачивались тѣ или иные стороны доктринальной системы. Однако, обращаясь отъ самой Церкви въ Ея существѣ къ тѣмъ людямъ, которые входятъ въ Ея составъ и черезъ которыхъ разворачивается Ея исторія, мы видимъ, что въ этой области не можетъ не происходить вѣлчаго доктринального творчества и новаго раскрытия неизмѣнно сущей истины. И подобно тому, какъ каждый человѣкъ, углубляясь въ себя, находить въ себѣ новые грани и новую глубину, подобно этому и церковное сознаніе способно къ безконечному и творческому доктринальному обогащенію. Это, конечно, не означаетъ необходимости сочинять новые доктрины или стремиться ради этого къ созыву новыхъ вселенскихъ соборовъ, но нѣть никакихъ оснований доктринально предполагать, чтобы возможное количество вселенскихъ соборовъ должно необходимо ограничиться числомъ семи, хотя исторически вполнѣ возможной это. Можно полагать, что семь бывшихъ вселенскихъ соборовъ утвердили существенное основаніе Православія, но съ другой стороны нельзя не видѣть тѣхъ неписанныхъ и не закрѣплленныхъ формально, но фактически въ церковномъ сознаніи получившихъ значеніе доктринальныхъ положеній, какъ все, относящееся къ почитанію Богоматери; или же закрывать глаза на жгучую неустранимую потребность доктринально освѣтить и разработать такие вопросы, какъ объ Имени Божиемъ, о Св.

Софії и др. Вопросы эти возникаютъ въ церковномъ сознаніи не случайно и не по человѣческой прихоти: то, что въ теченіе вѣковъ казалось людямъ безразличнымъ, внезапно становится въ центръ сознанія и вызываютъ бурю противорѣчій и споровъ. И вотъ, въ пору созрѣванія подобныхъ вопросовъ, работа надъ ними становится обязанностью, связанной съ драгоцѣннымъ даромъ свободы и безмѣрного дерзанія, но и со страшною ответственностью за употребленіе этого дара. То, что изъ вопросовъ этихъ каждый находитъ свое время, для пробужденія въ сознаніи, свой историческій моментъ въ церковной исторіи, не должно наскъ смущать. Въ куполѣ православія, подобно небесному своду, вѣнчающемъ землю и являющемся подлиннымъ небомъ на землѣ — такъ же какъ и въ его изображеніяхъ въ нашихъ храмахъ — много звѣздъ, которыя свѣтятъ одновременно путнику въ морѣ житейскомъ, но и выступаютъ послѣдовательно, одна за другой приводивая къ себѣ его очарованные глаза. А въ этомъ небѣ широта, глубина и свобода, которыхъ нужно быть достойнымъ, пріемля ихъ не какъ рабское послушаніе, а какъ вышій даръ, достойный сыновъ Божіихъ.

Проблема свободы и авторитета въ Церкви не можетъ быть разрѣшена понятіями и построениями человѣческой логики. И мы не должны бояться повторить вслѣдъ за величайшимъ русскимъ историкомъ Церкви Болотовымъ, что въ этихъ вопросахъ о признаніи и авторитетѣ вселенскихъ соборовъ формально, хотя и не по существу, мы движемся въ порочномъ кругу. Однако, именно порочный кругъ является единственно жизненнымъ, правильнымъ и достовѣрнымъ отвѣтомъ на вопросъ о недомыслимой и непонятной человѣческому разуму внутренней жизни Церкви въ человѣческомъ духѣ. И поэтому мы не должны бояться и не должны бѣжать этихъ неизбѣжныхъ порочныхъ круговъ, не разрывать ихъ, подобно католическому раціонализму, въ стремлениі отъ нихъ избавиться, но искать ту внутреннюю точку, ставъ на которую мы бы могли обозрѣть весь кругъ и понять какъ его неизбѣжную раціональную порочность, такъ и жизненную его духовную истину. Въ данномъ случаѣ такой точкой является подлинное внутреннее оцероквленіе человѣческаго духа, т. е. такое его состояніе, когда онъ перестаетъ быть самимъ собой и воедино становится съ Церковью.

ПРОТОІЕРЕЙ СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

ИЗЪ КНИГИ «ПЛЕТЕШОКЪ».

МОСКОВСКАЯ ПЧЕЛА

I

ДѢЛА ЧЕЛОВѢЧЕСКІЯ

«Приди, покажу тебѣ дѣла человѣческія!»

Я поднялся изъ своего затвора и силою духа былъ отведенъ въ лѣсъ — въ лѣсу я увидѣлъ человѣка, рубящаго дрова:

рубилъ человѣкъ дрова и, нарубивъ, захватилъ большую охапку, чтобы нести. И не могъ. Бросилъ охапку и снова принялъ рубить. И нарубивъ, опять захватилъ охапку и опять не подъ силу. И такъ иѣсколько разъ и каждый разъ бросалъ дрова и начиналъ снова рубить.

«Вотъ человѣкъ, поднявшій большой грѣхъ, но по малодушію не можетъ перенести его, а вмѣсто покаянія — прилагаетъ беззаконіе къ беззаконію, грѣхъ на грѣхъ» И очутился я во дворѣ дома — во дворѣ я увидѣлъ человѣка у колодца, черпавшаго воду:

у колодца стоялъ человѣкъ, черпалъ воду въ утлый сосудъ — и вода проливалась въ колодецъ.

«Хочеть человѣкъ доброе дѣло слѣдѣть. Но душа его ничтожна и мелка. И вотъ и добрыя желанія, а никого не утоляютъ, а льются сквозь душу, какъ вода».

И отведенъ я былъ въ третье мѣсто — къ вратамъ церкви — у церковныхъ воротъ я увидѣлъ двухъ всадниковъ на коняхъ:

держали они бревно поперекъ, хотѣли ввезти въ ворота и не могли.

«Вотъ иго правды, но въ рукахъ гордыхъ «партизевъ». Ни одинъ не хочетъ смириться и переложить бревно — не хочетъ сознаться въ своей ошибкѣ. И оба остаются за вратами».

И я возвратился въ свой затворъ — и было мнѣ на раздуму.

РАЗУМНОЕ ДРЕВО

Сотворивъ изъ Адама жену Адама — Еву, Богъ ввелъ ихъ въ рай и положилъ завѣтъ:

«Все, что вы видите здѣсь, для васъ уготовано, всякое дерево на ваше наслажденіе, отъ всѣхъ насыщайтесь, и лишь одно Разумное дерево на погибель вамъ. Бѣгайте его и не касайтесь: прикосновеніе къ нему принесетъ вамъ тлю и горечь. Сохранитесь — и избѣгнете смертнаго жала и наслѣдите пространства жизни вѣчной! Вкусите — паденiemъ великимъ падете: горекъ его плодъ и смерть прозябаетъ въ немъ».

Сказалъ Господь и, благословивъ человѣка на райскую жизнь, почилъ.

И вошелъ страхъ въ сердце первозданныхъ.

* * *

Разумное дерево — мать деревамъ стояло посреди рая широколистое, прекраснѣе всѣхъ деревъ.

И отъ корней его истекалъ источникъ, насыщая весь рай — великий Океанъ-рѣка, раздѣляясь на четыре рѣки: Оисонъ, Геонъ, Тигръ и Ефратъ.

И звѣри и птицы и гады — весь рай, всѣ собирались подъ Разумное дерево наслаждаться его красотой.

«Бѣгите, не касайтесь! бѣгнте, не вкушайте!»

И въ сердцѣ росъ первородный страхъ:

каждую минуту зорко слѣди за собой, чтобы невольно, нечаянно какъ

не коснуться запретнаго — матери райскихъ деревъ;

каждую минуту насторожъ будь: ступиши иллюко — пропалъ!

Въ сердцѣ выросталъ страхъ —

страхъ грѣха,

страхъ потерять душу,

страхъ передъ самимъ собой

И уйти некуда — отъ себя не уйдешь!

Устрашились первозданные — и райскій садъ имъ враждебенъ стала.

И тогда Сатана, обернувшись змѣемъ, обольстилъ Еву, а Ева — соблазнила Адама.

И раздвинувъ листья, изъ плодовъ Разумнаго дерева вышла бѣлая окликанная смерть и, щерясь, повела дружковъ за ушко-да-на-солнышко — изъ вольнаго рая на углу землю.

ВЛАСТЕЛИНЪ,

Былъ властелинъ великъ.

Имѣль онъ власть надъ всѣми царствами — всѣ властители и цари были подчинены ему — вся земля.

И возгордился властелинъ и, чтя себя равнымъ Богу, имя свое поставилъ выше самой судьбы.

* * *

На Коляду — въ вечеръ Рождества — созвалъ властелинъ къ себѣ на пиръ убогихъ и нищихъ со всѣхъ окрестныхъ странъ.

И взялъ съ собой большія сокровища — серебро и золото — сѣль на престолъ передъ убогими и нищими.

— Просите у меня, что хотите: я дамъ вамъ!

Они же, какъ одинъ, отвѣтили:

— Дай намъ бессмертіе!

* * *

И повелѣлъ властелинъ, зная страсти человѣческой души — корысть, зависть, спастолюбіе — повелѣлъ рабамъ-челядинцамъ и юношамъ и дѣвамъ и всѣмъ женамъ своимъ и гудцамъ и свирцамъ и скоморохамъ выйти на пиршество, стать кругъ престола со слонами, конями, верблюдами и крокодилами.

И пиръ загорѣлся огиями и кликами.

И рѣзче всякаго клика и человѣчьяго и звѣринааго прозвучалъ кличъ самого властелина къ убогимъ и нищимъ:

— Все это — ваше! Даю вамъ!

— Дай намъ бессмертіе! — былъ отвѣтъ.

* * *

И тогда по повелѣнію властелина воздвигнулись были великий жертвеннікъ: иесмѣтные дары отъ моря, горъ и лѣсовъ возжены были въ честь лирующихъ.

И юноши и дѣвы, какъ боговъ, славили убогихъ и нищихъ и, хваля, кланялись убогимъ и нищимъ, какъ царямъ — земнымъ богамъ.

Но ядъ человѣческаго призрачнаго счастья — слава и почесть — ие отравили душу убогихъ и нищихъ.

— Дай намъ бессмертіе! — и въ третій разъ сказали они, какъ одинъ.

— Да я же самъ смертенъ! — воскликнулъ властелинъ и сталъ, какъ столъ.

И ти́хость нечáема, какъ тъма внезалная, покрыла клики и пъсни и гварь и плескъ.

— — — такъ зачѣмъ же ты грабишь и воюешь, порабощаешь народы, смертью казнишь, гоняешься за славой и клевещешь, собираешь богатство, обманываешь и обольщаешь — сколько бѣды пошло въ міръ, сколько слезъ! — и насилию твоему нѣтъ конца! И куда хочешь понести награбленное или гдѣ хочешь скрыть свои богатства? Не одинъ ли пойдешь въ землю?

— Если оставлю поступать такъ, — гордо отвѣтилъ властелинъ, — то и все остановится творимое на землѣ: замреть всякая жизнь!

Они же сказали ему:

— Добру не повелѣно остановиться, ибо добро отъ свѣта повелѣно. А злое — отъ тьмы есть. Зло и ложь достоитъ огнемъ сжечь или самъ горѣть будешь.

И убогie и нищie покинули пиръ.

ДРЕВНЯЯ ЗЛОБА

Старецъ, великий въ добродѣтеляхъ и прозорливый, побѣждая демонскія искушенія и ии во что ужъ ставя ихъ коварства, достигъ совершенного безстрастія, — обожился духомъ и чувственно видѣль и ангеловъ и бѣсовъ и всѣ ихъ дѣйства надъ человѣкомъ.

Видѣль старецъ ангеловъ, видѣль и бѣсовъ.

И не толькоshalочно зналъ старецъ всѣхъ бѣсовъ, но и каждого по-именно. И, крѣпкій въ терпѣніи, безъ страха досаждалъ имъ и смѣялся надъ ними, а то и горько пошутить, поминая имъ небесное низверженіе и будущую въ огнѣ муку.

— Доиграетесь, — скажетъ, — несчастные, подпалять вамъ ужотко хвость!

И бѣсы, хваля другъ другу старца, почитали стаона. И ужъ приходили къ нему не искушенія ради, а изъ удивленія. И кланялись ему:

явится въ чась иочного правила одоногій какой — есть обѣ одиои ногъ бѣсы такие, а рыщутъ такъ быстро, какъ мотоциклетка! — прикроется ногой съ головкой и стоять въ уголку смирно, пока не попадется на глаза старцу, а попался — поклонится и пойдетъ.

Вотъ быль какой великий старецъ!

На сходище бѣсовскомъ зашелъ какъ-то разговоръ у бѣсовъ о небесныхъ тайнахъ.

И одинъ бѣсь спросилъ другого бѣса:

— А что, товарищъ, если кто изъ нась покается: приметъ Богъ его покаяніе или не приметъ?

— А кто жъ его знаетъ! — отвѣтилъ бѣсь, — это никому неизвѣстно.

Зереферъ же, слыша рѣчъ бѣсовъ, вступилъ въ разговоръ.

— А знаете, товарищи, — сказалъ Зереферъ, — я пойду къ старцу и искушу его обѣ этомъ.

А былъ Зереферъ самъ великъ отъ бѣсовъ и былъ увѣренъ въ себѣ и не зналъ страха.

— Идій, — сказали бѣсы, — только трудное это дѣло: будь остороженъ, старецъ прозорливый, лукавство твое живо увидить и не захочетъ спрашивать обѣ этомъ Бога.

Зереферъ преобразился въ человѣка.

И солдатомъ въ щегольскомъ френчѣ вышелъ отъ бѣсовъ къ старцу.

* *

Въ тотъ день много было приходящихъ къ старцу — много пришлось старцу принять и бѣды и горя и глупости. И послѣ вечернихъ молитвъ, когда наединѣ въ своей кельѣ размышлялъ старецъ о дѣлахъ человѣческихъ —

въ келью постучали.

Старецъ окликнулъ —
и поднялся къ двери.

Солдатъ, переступивъ порогъ кельи, съ плачемъ упалъ къ ногамъ старца —
и плачь его былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

— Что такое? О чемъ ты такъ плачешь? — растроганный плачъ, спросилъ старецъ.

— Не человѣкъ я! — отвѣчалъ солдатъ, — я самъ дьяволъ! — мои преступленія ужасны.

— Чего же ты хочешь? Я все сдѣлаю для тебя, братъ мой!

Плачь надрывалъ сердце, а смиреніе человѣка, въ покаяніи ровнявшаго себя съ самимъ дьяволомъ, открывало сердце.

— Лишь обѣ одномъ — одно хочу просить тебя, — сказалъ солдатъ, — ты помолись и пусть объявится тебѣ: примѣтъ ли Богъ покаяніе отъ дьявола? Если примѣтъ отъ дьявола, то и отъ меня примѣтъ: дѣла мои — дѣла дьявола.

— Хорошо, будетъ такъ, какъ просиши, — сказалъ старецъ, — по утру приходи и я тебѣ скажу, что повелитъ мнѣ Богъ.

* * *

Старець сталь на молитву и, воздѣвъ руки къ Богу, много молилъ, да откроется ему:

приметъ ли Богъ покаяніе отъ дьявола?

— И вдругъ какъ молоныя предсталъ ангель:

— Что ты все молиши о бѣсѣ? — сказалъ ангель, — или спятилъ? вѣдь, это жъ бѣсъ, искушая, приходиль къ тебѣ.

Старець закручинился:

знать онъ всѣхъ бѣсовъ и съ одного взгляда каждого видѣль, и вотъ скрыть отъ него Богъ умыселъ бѣсовскій.

— Не смущайся, — сказалъ ангель, — таково было смотрѣніе Божіе. И это на пользу всѣмъ согрѣшающимъ, чтобы не отчавливались грѣшники: ибо не отъ единаго изъ приходящихъ къ Богу не отвращается Богъ. И когда явится къ тебѣ бѣсъ, и станетъ спрашивать тебя, скажи ему, что и его приметъ Богъ, если исполнить онъ повелѣнное отъ Бога покаяніе!

И ангель внушилъ старцу о угодномъ Богу покаяніи.

Поклонился ангелу старець и возславилъ Бога, что услышана его молитва. И сказалъ ангель, отлетая:

— Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ! Навыкнувъ гордости, какъ возможеть дьяволъ смириться въ покаяніи? Но чтобы не сказалъ онъ въ день судный: «хотѣлъ покаяться и меня не приняли!» — ты передай ему, пусть же исполнить покаяніе, и Богъ его приметъ!

* * *

Безъ сна провелъ старець ночь въ тихой молитвѣ.

Молился старець за родъ человѣческій — за обѣдбованную измученную землю и за бѣса, алчущаго покаянія.

Рано по утру, рано — еще до звона старець услышалъ знакомый плачь — и плачь этотъ былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

Солдатъ стучалъ подъ окномъ и плакалъ.

Старець узналъ его голосъ и отворилъ дверь кельи.

— Я молилъ Бога, какъ обѣщалъ тебѣ, — сказалъ старецъ, — и мнѣ открыль Богъ, что и тебя приметъ, если ты исполнишь заповѣданіе покаяніе.

— Что же долженъ я сдѣлать?

— Хочешь каяться, такъ вотъ что сдѣлай: стоя на одномъ мѣстѣ, ты долженъ три лѣта взвывать къ Богу непрестанно во всѣ дни и ночи: «Боже, помилуй мя, древнюю злобу!» — и это скажи сто разъ; а другое сто — «Боже, помилуй мя, мерзости запустѣнія!» — и третье сто скажи — «Боже, помилуй мя, помраченную прелесть!». И когда ты это исполнишь, сопричтеть тебя Богъ съ ангелами, кань прежде.

— Нѣть! этого — никогда! — сказалъ Зереферъ, великий оть бѣсовъ, безстрашный, увѣренный и гордый и, дохнувъ, весь перемѣнился, — если бъ я хотѣль каяться такъ и спастись, я бъ это и безъ тебя давно сдѣлалъ. «Древняя злоба?» Кто это сказалъ? — Отъ начала и до нынѣ я славенъ, счастливъ и удаченъ, и всѣ, кто мнѣ повинуются, счастливы и удачны. И о чемъ люди просятъ, какъ не о счастьѣ и удачѣ. И какая жъ это «мерзость запустѣнія?» — этотъ міръ со звѣздами и бурей! и какая, гдѣ «помраченная прелесть?» вѣдь всякому хочется жить и не какъ-нибудь, и я даю эту жизнь. Я далъ человѣку радость, я далъ человѣку и смерть! Нѣть, я не могу танѣ себѧ безчестить!

И, сказавъ, бѣсъ былъ невидимъ.

«Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ!» — уразумѣлъ старецъ слова ангела и съ горечью принялъ ихъ въ свое сердце.

ВОШЬ

Былъ одинъ старецъ и шла о немъ молва, какъ о праведномъ человѣкѣ. «Праведникомъ» всѣ старца и звали.

Ушелъ онъ отъ міра — отъ суетныхъ мірскихъ хотѣній въ пустыню и, творя дѣло души, въ уединеніи жестоко жилъ и молился въ пустынѣ — во всѣ дни и въ самый полуденный зной собираль онъ камни въ пустынѣ, страдами мучиль и истѣвалъ свое тѣло, и зарывался въ болото и лекъ себя изъ солнцѣ, и, обнажаясь, садился на муравьиную кочку, а въ морозы погружался въ прорубь по шейку, пиль и ъль въ мѣру — больше сухарики да ключевую воду, и до утра ночь выстаиваль на чтеніи словесъ Божихъ, да «не уголстѣютъ мысли».

И былъ Богу послухъ.

А дьяволъ не отступалъ отъ старца.

И все, чего бы ни сдѣлалъ праведникъ, все только было дьяволу въ смѣхъ:

разсядется ли въ муравейникъ, заляжетъ ли на прилекъ на солнышко, и ужъ онъ, хвастунъ хвостатый свое чего-нибудь обязательно выкинетъ, какую-нибудь гадость подстроить — одинъ грѣхъ!

Кряхтѣль старецъ, облизывался и отплевывался — и горько ему было и просилъ онъ у Бога:

«просвѣтить умъ и смыслъ свѣтомъ разума — открыть ему сердечные очи!»
И приснился старцу вѣцій сонъ:

— — разверзлись райскія врата и вошелъ оиъ въ праведный градъ и тамъ сопричтенье быль къ святымъ угодникамъ; и когда въ веселіи наслаждались праведники райскимъ блаженствомъ, увидѣль оиъ себя покрытымъ съ ногъ до головы ядрею крѣлкой вошью — —

Возставъ отъ сна, уразумѣль старецъ перстъ Божій и сталъ усердно молить Бога:

«да пошлетъ ему Богъ въ этомъ мірѣ отъ вши претерпѣніе!»

И услышана была молитва старца.

— — —
И вотъ ии съ того, ни съ сего среди бѣла дня иаслана была на него вошь — «мышамъ подобная» — великое стадо.

И возскорбѣль старецъ со скорбящими и восплакался съ плачущими и бездомными.

И тогда въ посрамленіи отступилъ отъ него дьяволъ.

КОНЬ И ЛЕВЪ

Занозиль себѣ левъ лапу, а старецъ Герасимъ вытащилъ у льва занозу. И благодарный левъ не только не захотѣль съѣсть старца, а съ безмолвіемъ, безъ всякаго своего рыку, сталъ служить старцу.

Въ мясопустные дни левъ служилъ старцу съ утра весь день:

и воду возилъ, и всѣ работы исполнялъ, какія надо, и къ вечеру водилъ коня на водопой и, иалонивъ коия, приводилъ назадъ къ старцевой избушкѣ.

Такъ втроемъ и жили: старецъ, конь да левъ.

* * *

Старецъ, видя такую къ себѣ милость Божью, благодарилъ Бога.

А левъ, помия о помочи старца, изъ всѣхъ силъ старался угодить старцу.

Но каково было коню? Что чувствовалъ конь, когда левъ водилъ его на водопой и обратно къ избушкѣ?

* *

Былъ этотъ конь — добрый конь: рыжій съ бѣлымъ пятномъ на лбу, Просвѣтъ-конь, звонко топаль копытомъ, нграль, а тутъ — тише воды, ниже травы:

со львомъ-то жизнь какая! — ни тебѣ травы пощипать вольно, ни тебѣ побѣгать вольготно: левъ такъ въ оба и смотритъ, а на умъ — чуть что, и сѣсть!

(Вѣдь и человѣкъ, если что стараться очень начнетъ, и то жди — всегда наоборотъ, а левъ — звѣрь!)

И ужъ вода не вкусна коню, и трава не сладка коню.

И никто не зналъ, какъ трудно коню!

* *

Старецъ зналъ, для чего ему левъ служить.

И левъ зналъ, для чего онъ, левъ, старцу служить.

А конь ничего не зналъ:

для коня старецъ — старецъ Герасимъ, а левъ — ле-евъ!

И про это тоже никто не зналъ —

ни старецъ, ни левъ.

И возненавидѣлъ конь льва, а пуще старца.

И одного ужъ ждалъ конь и обѣ одномъ — по своему, по лошадиному — творилъ Богу молитву и утренюю и вечернюю:

«чтобы освободиль его Богъ ото льва, прибралъ старца!»

ДАРЪ РЫСИ

Въ лѣсу въ келейкѣ жилъ старецъ. Уединился онъ въ лѣсную келью, чтобы, очистивъ помыслы свои отъ суety и сердце отъ вожделѣній, дѣлать Божье дѣло.

Въ міру страсти ослѣпляютъ человѣка! И какъ часто, думая, что дѣлаешь для міра, на самомъ же дѣлѣ угождаешь своей страсти, и оттого не только какая людямъ помѣга, а и еще большая смута бываетъ въ мірѣ, а въ смутѣ — н у первого твоего друга за рукавъ ножъ спрятанъ!

Жилъ старецъ въ лѣсу, трудясь надъ собой, и достигъ большой чистоты и цущевности, и ужъ отъ совѣтовъ его и дѣлѣ бывало облегченіе людямъ въ ихъ мудрѣной жизни и, скажу, въ нашъ горькій вѣкѣ.

Старецъ рѣдко выходилъ къ людямъ, чаще къ нему въ лѣсъ приходили. И тутъ, въ лѣсу, перебывали у него всякие — и смущенные, и покаранные совѣстью, и боль-

ные тѣлесно, заболѣвшіе оттого ли, что для ихъ душевнаго совершенства надо было испытать имъ большую боль, или оттого, что потрясенная душа ихъ разстраивала и тѣлесную ихъ жизнь. Старецъ по глазамъ и слову, обращенному къ нему, угадывалъ силою своего духа недуги приходящихъ и отпускаль отъ себя съ миромъ.

Разъ сидѣть старецъ въ своей келейкѣ, бесѣдуя съ Богомъ устами своего яснаго сердца, и слышитъ: кто-то стучить.

Окликууль — —

не отвѣчаютъ!

«Или ему это почудилось?»

И ужъ задумался старецъ о горести и обольщеніи чувствъ и всей невѣрности міра.

И опять — —

Нѣтъ, ясно: кто-то стучаль подъ дверью.

— Да кто же тамъ?

И пошелъ, отворилъ старецъ дверь — — а тамъ — рысь съ ней дѣтенышъ ея: рысь дѣтеныша подталкивала передъ собой, а сама лапкой показывала на него:

«Слѣпенькій, моль, рысенокъ у меня, исцѣли!

Къ старцу приходили люди всякие — и душой изболѣвшіе и отъ изболѣвшей души тѣломъ разстроенные, а бывали и ниже звѣря, ниже гада, ниже червя ползучаго, звѣри же еще и разу не приходили къ нему. Но и появленіе звѣря — этой рыси съ дѣтенышемъ не смущило старца — и развѣ еще не прозрѣли человѣколюбцы, какъ часто человѣкъ-то, «гордость и вѣнецъ земной твари», зарождается на свѣтѣ Божій по духу куда тамъ ниже звѣря, гада, червя ползучаго!

Створивъ молитву, старецъ плонууль въ слѣпые глаза рысенку — и, къ великому счастью матери, рысенокъ вдругъ сталъ озиratъся.

Путь до пѣсной келейки былъ не близкій, рысенокъ проголодался и мать первымъ дѣломъ прилегла тутъ же у порога и накормила дѣтеныша. А накормивъ, поднялась и, покивавъ старцу —

«спасибо, моль, спасибо, тебѣ!»

побѣжало домой, помахивая хвостомъ отъ счастья, и съ ней рысенокъ ея, не слѣпыши, а быстрый!

«Какая понятливая!» — подумалъ старецъ.

И благословивъ отходящій день — чудесный, сталъ на вечернюю молитву.

* *

Мы считаемъ дни, и дни наши проходять въ заботахъ, мы боимся «случайности» и горчайшей изъ всѣхъ случайностей — смерти, мы живо забываемъ добро, какое оказываютъ намъ люди, и болѣзненно помнимъ все дурное и злое, мы обольщаемся счастьемъ, которое, думаемъ мы, достижимо въ этомъ вѣкѣ побѣдой надъ вѣшнимъ, и обольщаемъ другихъ, суля миръ и покой въ беспокойномъ и враждующемъ строѣ самой жизни нашей, мы лжемъ себѣ, чтобы забыться, и лжемъ другимъ, чтобы отвлечь ихъ отъ страшной и невыносимой правды жизни — — вѣдь жизнь наша и всей твари, отъ былинки до невидимыхъ духовъ, волнующихъ насть и тѣснитъ (эксплуатируемыхъ) нами, ни больше, ни меныше, какъ постоянное насилие, явное или скрытое, каждого наль каждымъ — слѣпцы, волюющіе противъ войны и убийства, какъ будто бы въ мірѣ, въ самой «мирной» жизни не то же убийство и война постоянно! — и у кого есть глаза и уши и чувства, тотъ это ясно видѣть и слышать и чувствовать.

Старецъ увидѣлъ и услышалъ и почувствовалъ страшную правду жизни и, отрекшись отъ этой жизни, не вѣль счетъ днямъ и ничего не боялся, старецъ жилъ въ волѣ Божьей, не обольщаясь ни счастьемъ, ни покоемъ въ юдоли труда и неизѣжныхъ, ничѣмъ не отвратимыхъ наластей, старецъ не помнилъ ни добра, ни зла на людяхъ, и забылъ о рыси и о ея слѣпомъ рысенкѣ, прозрѣвшемъ по его молитвѣ.

И опять сидѣть старецъ въ своей кельѣ, бесѣдуя съ Богомъ, и слышить: стучать.
Окликнуль — —

но никто не отвѣтилъ.

И на этотъ разъ пошелъ старецъ, отворилъ дверь — и увидѣлъ рысь — одну, ужъ безъ рысенка:

приподнявшись на заднія лапы, положила рысь къ ногамъ старца овечью шкуру.

«Вотъ тебѣ за рысенка!»

Старецъ изумился — онъ никакъ такого не ожидалъ отъ рыси! И съ благодарностью смотрѣлъ на небо, для котораго созданъ человѣкъ и всякая тварь на землѣ.

Но, опустивъ глаза, быль изумленъ не меныше:

онъ увидѣлъ тутъ же возлѣ овечьей шкуры ободранную овцу —

«Господи, за что мнѣ такая мука?» говорили ея закаченные глаза и весь ужасный ободранный видъ;

а рядомъ съ овцой стояла старуха Ефремовна и трясущейся головой Жаловалась безсловестно —

«Господи, куда я пойду теперь, послѣднюю у меня овечку отняли!»

Старецъ замахалъ на рысь:

— Не надо мнѣ твоей шкуры: ты погубила овцу и послѣднее отняла у старухи, не возьму!

Рысь не видѣла ни овцы, ни старухи и только почуяла, что сдѣлала чего-то не такъ —

и лапкой показывала старцу:

«Не знала, моль, и не собиралась, я только хотѣла отблагодарить за дѣтеныша!»

И стояла такъ — и глаза ея рыси неплаканные наливались слезами:

«Не знала я!»

— И старцу жаль стало звѣря.

— Ну, ладно! Да впередъ, смотри, не дѣлай такъ!

И опять счастливая — «не сердится старецъ!» — подала ему рысь лапку на прощанье —

Подержалъ ее старецъ за колючую лапку —

— Ну, не сержусь, не сержусь!

И побѣжала рысь, помахивая хвостомъ отъ счастья.

«Какая неразумная!» — подумалъ старецъ.

И, благословивъ отходящій день — чудесный, сталь на вечернюю молитву.

* * *

Много приносили старцу всякихъ даровъ въ благодарность за его помощь: дѣти приносили игрушки, матери и отцы — рукодѣлье и хлѣбъ.

И все онъ отдавалъ тѣмъ, у кого быда нужда, но овечью шкуру онъ никому не отдалъ: шкура такъ и осталась лежать въ его кельѣ — даръ рыси.

То, что могутъ уразумѣть люди, рыси не дано, и, принося благодарность, она дѣйствовала своимъ звѣринымъ разумомъ — человѣку же дано знать глубины, но совершеніе глубинъ и человѣку не дано, а только исканіе и скорбь.

И рыси слезы были, какъ эта скорбь человѣческая, а скорбь человѣческая есть свѣтъ жизни.

СВЯТАЯ ТЫКВА

Былъ въ Іерусалимѣ человѣкъ вѣренъ и праведень, именемъ Іаковъ. У креста предстоялъ Іаковъ на Голговѣ передъ распятymъ Христомъ. И когда воинъ пронзилъ копиемъ ребра Христовы — и истекла кровь и вода, видѣлъ Іаковъ, какъ течеть кровь. И имѣя въ руکѣ только тыкву, — какъ круглая чаша, — взялъ въ нее кровь Христову.

И до смерти своей со страхомъ и твердостью сохранялъ Іаковъ эту тыкву-чашу съ кровью Христовой.

* *

По смерти Іакова два старца пустынника приняли святую тыкву.

По пути въ пустыню явился имъ ангель: «Миръ вамъ, божи старцы, — сказалъ ангель, — благовѣстную вамъ радость: храните сокровище — кровь Христову, и не возбраняйте дара сего и милости всѣмъ приходящимъ съ вѣрою!»

И со всѣхъ концовъ земли приходили къ старцамъ въ пустыню — и, какъ бы ни были одержимы страстью, всякий, съ вѣрою приходя, исцѣлялся.

Когда же наступилъ часъ помереть старцамъ, пришелъ въ пустыню смирный монахъ Варисава, и передали старцы Варисавъ святую тыкву.

* *

И пошелъ Варисава изъ пустыни и, ходя ихъ города въ городъ, изъ страны въ страну, по всей землѣ много чудесъ творилъ и исцѣлялъ отъ всякой страсти.

А разбойники, видя великія чудеса, смекнули себѣ:

— Убьемъ, — говорять, — монана, возьмемъ эту кровь Христову, и будетъ у насъ большое богатство!

И однажды въ ночь, кань шелъ Варисава — иесь страждущему миру бессмертный источникъ: кровь Христову — разбойники напали на него, убили и унесли сокровище.

Съ того часа пропала святая тыква съ животворящей Христовой кровью.

LE SAINT GRAAL.

Въ мірѣ ходить грѣхъ — и страждеть міръ:

родятся на бѣды,
живутъ безнадежно,
погибаютъ въ отчаянїи.

Въ мірѣ вопіеть грѣхъ, на небо вопіеть грѣхъ —
безотвѣтио!

Вопіютъ чувства, вопіютъ дѣла, вопіютъ мысли, вопіеть сердце —
неутоленно!

Боль и болѣзни, вражда и злоба, невѣдѣніе и невидѣніе, тупая неустанная забота
о дняхъ гасить послѣдній свѣтъ жизни. Погасающій свѣтъ моей жизни вопіеть
на небо —

безпросвѣтно!

«Вѣруй — и обрящешъ:

«Върой, ступай — дѣлай; ступай — трудись, стучи, ищи — и иайдешь; бодрствуй, молись, толкай и откроется!

«И ты увидишь — воскрылениая подымется иа небеса святая чаша съ Христовои кровью и свершится: судъ утолить твое неутоленное замучеиоце сердце!

II

РУССКІЯ ПОВѢСТИ

«И я не различалъ, когда день или когда ночь, но съвтомъ неприкосновеннымъ объять быль».

ЗАВѢТЬ

Отъ святой великой собориои церкви — Святыя Софіи-Неизречениыя-Премудрости-Божія — шелъ Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынь.

У великаго моста черезъ Волховъ народъ запрудилъ дорогу —

тащили осуждениаго, чтобы бросить его въ Волховъ.

Увидѣвъ осуждениаго, велѣлъ Варлаамъ слугамъ своимъ стать на томъ мѣствѣ, гдѣ бросать будуть, а самъ сталъ посреди моста и началъ благословлять народъ.

И благословляя, просилъ за осуждениаго:

«выдать его для работы въ домъ Святоаго Спаса!»

И какъ одинъ, голосомъ восклинулъ народъ:

— Преподобнаго ради Варлаама, отпустите осуждениаго и дайте его Варлааму.

И пусть помилованъ будетъ въ своей винѣ!

И осуждениаго выдали Варлааму.

И взялъ его Варлаамъ съ собой и оставилъ у себя жить въ монастырѣ.

И работая въ монастырѣ, человѣкъ этотъ — преступникъ осужденный — оказался и работящимъ и совѣстливымъ, и никакого зла отъ него не видѣли!

Это было у всѣхъ иа глазахъ и каждый благословилъ пѣло преподобиаго Варлаама.

* *

Случилось и въ другой разъ, опять, когда шелъ Варлаамъ по великому мосту — вели осуждениаго, чтобы бросить его съ моста въ Волховъ.

Родственники и друзья и много народа съ нимъ, увидя Варлаама, пали передъ имъ на колѣни, прося: пусть благословить онъ народъ и отпросить себѣ осужденного.

— Избавь отъ смерти!

Но Варлаамъ, какъ и не видѣлъ никого, какъ и никакихъ просьбъ не слышалъ, — поспѣшно прошелъ онъ черезъ мостъ и всѣ его слуги съ нимъ.

— Грѣхъ ради нашихъ не послушалъ преподобный нашей просьбы! — скрушились родственники и друзья осужденного и сечувствовавшій народъ.

А другіе, припоминая бывшее съ тѣмъ осужденнымъ, говорили:

— Вотъ и никто его не просилъ тогда, а самъ осталовился и началъ благословлять народъ и отпросилъ осужденного у супостатовъ его и народа.

И печалились друзья осужденного:

— Много мы просили его, но онъ отвергъ наше моленіе, и за что, не знаемъ!

Подошелъ священникъ, «поновилъ» осужденного и, давъ ему причастіе, благословилъ на горькую смерть —

и тогда сбросилъ осужденного въ Волховъ.

У всѣхъ это осталось въ памяти — и много было скорби въ народѣ.

* * *

Отъ святой великой себорной церкви — Святая Софія-Неизреченныя Премудрости Божія шелъ Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынь.

И у великаго моста народъ, увидя его, приступилъ къ нему.

— Отчего такъ: первого того осужденного — за него никто тебя не просилъ! — и ты избавилъ его отъ смерти и позаботился о немъ, и вотъ онъ живетъ! А другого ты отвергъ и не взялъ просьбъ ни родственниковъ его, ни народа, заступающаго передъ тобой, и вотъ онъ погибъ?

И сказалъ Варлаамъ:

— Знаю, вы вѣнчими очами видите только вѣнчнее и судите такъ, сердечныя же ваши очи не отверсты! И вотъ тотъ первый осужденникъ, котораго испросилъ я у народа, былъ во многихъ грѣхахъ человѣкъ и осужденъ по правдѣ за преступныя дѣла, ио когда суды осудили его, пришло въ его сердце раскаяніе, а помогающихъ у него никого не было, и оставалось ему — погибнуть. А тотъ другой осужденный — неповинный, напрасно осужденъ былъ, и я видѣлъ, мученической смертью умираеть и ужъ вѣнецъ на головѣ его видѣль, онъ имѣть себѣ высшаго помощника и избавителя, и участъ его была выше нашей! Но вы не соблазнитесь отъ моихъ словъ и одно помните: горе тому, кто осудилъ неповиннаго, а еще горше тому, кто не сталъ на защиту неповиннаго!

И это памятныя осталось на Руси русскому народу.

ЦАРЕВИЧЪ АЛЕЙ

Былъ великий ханъ царь Огодай.

Правиль Огодай своимъ царствомъ разумно, и былъ порядокъ въ его царствѣ.
И быть бы ему довольниу, да случилось большое горе:

царица Туранина лежала въ проказѣ.

Печально проходили годы. Не собирая Огодай пиры, какъ ракыше, не затѣвалъ игрншъ, ие тѣшился потѣхой.

Кротокъ выростъ Алей царевичъ. Женился Алей — и опять горе:
царевна Купава слѣлалась бѣсноватой.

* *

Разумно правиль Огодай своимъ царствомъ, разумные давалъ законы, и любилъ Огодай о божественномъ послушать —

очень хотѣлось ему Христа увидѣть!

Разъ прилегъ Огодай отдохнуть послѣ обѣда, лежитъ себѣ раздумываетъ — и видить, откуда ии возмись, птичка! летаетъ посреди палаты, и такая иеобыкновенная! Смотрить Огодай на птичку и диву дается.

А птичка взлетѣла подъ потолокъ, да какъ ударить крыломъ — посыпалась съ потолка известка, да пылью Огодаю прямо въ глаза — —
и ослѣль Огодай.

Ослѣль великий ханъ царь Огодай!

И сумракъ покрылъ царскія палаты. И никому ие стало доступна во дворецъ —
крѣпко затворился Огодай.

И еще печальнѣй потянулись дни.

* *

А слухъ ужъ пошелъ: стали въ народѣ поговаривать —

«слѣлотой поражеиъ царь!»

И стало въ народѣ неспокойно.

Призваль Огодай царевича Алея:

— Иди, — сказалъ сыну, — въ дальния земли, да не бери съ собой никого: еще станутъ обо мнѣ рассказывать, о моей слѣлотѣ! Одинъ иди, собири даќы: иа это мы и проживемъ! Какъ узнаютъ люди, что ослѣль я, придетъ другой царь и захватить наше царство. А что соберешь, то и будеть иамъ иапослѣдокъ.

* *

Пошелъ царевичъ Алей въ дальния земли — и никого съ собой не взялъ, какъ отецъ наказывалъ ему.

А былъ Алей очень жалостливъ —
жалко ему было слѣлого отца,
жалко прокажениую мать,
жалко бѣсноватую жену.

И много тужилъ оиъ.

Въ дальней землѣ нанялъ Алей себѣ слугъ и собираль дань съ «великой крамолой» —

и мало давали ему.

Спѣшилъ Алей — и ничего не выходило путно.

А наемные слуги, крамолой возмутивъ народъ, оставили его.

* * *

Жалостью замучилось сердце:

жалко ему было народа, что возмутилъ онъ крамолой — жалко наемныхъ слугъ, до его прихода мирныхъ людей, обольстившихся легкой иаживой и ожесточенныхъ наемнымъ дѣломъ —
жалко ему было отца, мать и жену: придетъ другой царь, возьметъ ихъ царство —

«И куда пойдутъ они: слѣлой, прокаженная и бѣсноватая?»

«Кому такихъ надо?»

«Кто ихъ пріютить?»

«И самъ оиъ, чѣмъ имъ поможетъ?»

«И хоть бы дань собралъ — это и было бъ имъ про черный день, а то ничего! И то малое, что дали ему, оиъ отдалъ, какъ плату, наемнымъ слугамъ, а они же, получивъ деяньги, бросили его!»

За городомъ При дорогѣ сидѣлъ царевичъ Алей одинъ съ пустыми руками — —
— и лучше бы ему самому ослѣпиуть, кань отецъ ослѣль!

— быть прокажениымъ, какъ лежитъ мать прокаженная!

— стать бѣсноватымъ, какъ жена бѣсноватая!

— и лучше бы ему самому быть тѣмъ народомъ, обижениымъ имъ черезъ наемныхъ слугъ, тѣмъ ожесточившимся народомъ, излившимъ ожесточеніе свое и обиду въ непокорствѣ!

— и лучше бы помѣняться ему мѣстомъ со слугами, которыхъ проклинаетъ народъ, и, которые, исполния волю его, за все его же одного и винять!

* * *

И когда танъ сидѣлъ царевичъ Алей при дорогѣ, покинутый, со своей отчайной жалостью и ужъ чернѣло въ его глазахъ —

и сумранъ, кутавшій его, былъ ночнѣе сумрана, упавшаго на отцовскій домъ;

непрогляднѣе сумрака, простершагося надъ обиженнымъ, ожесточеннымъ народомъ,

удушливѣй сумрана, обнявшаго наемныхъ слугъ, промотавшихъ и плату и награбленное.

И когда почувствовалъ Алей, что одинъ онъ на землѣ — кругомъ одинъ! — какой-то подошелъ къ нему:

— Возьмн меня, — сказалъ онъ, — я тебя не оставлю.

— А откуда ты?

Странникъ показалъ на гору —

тамъ по горѣ елочки стояли крестами въ небо.

— Тамъ. — —

— А какъ тебя звать?

Странникъ смотрѣль на Алея, ничего не отвѣчая.

— Кто ты?

Странникъ только смотрѣль на Алея.

— — —

И Алей протянулъ руки къ нему —

— Ты меня не оставилъ?

— Въ чемъ твое горе? — спросилъ странникъ.

— Я рабъ великаго хана царя Огодая. Посланъ царемъ собрать дань. И вотъ мнѣ ничего не даютъ. А вѣльно мнѣ собрать дань поскорѣе.

— Я тебѣ соберу. Оставайся тутъ, я пойду въ городъ.

И странникъ пошелъ одинъ въ городъ.

А царевичъ Алей остался. И видѣль Алей —

свѣтъ голубой дорожкой таяль по его слѣду.

* * *

А скоро изъ города показался народъ:

шли по дорогѣ къ царевичу, несли дань.

И откуда что взялось — такъ много было и золота и серебра! — о таномъ скро-
внѣцъ царевичъ и не думалъ!

«И все это для него!»

«И всю эту дань онъ передастъ отцу!»

«И эта дань куда больше той, какую ждетъ Огодай себѣ про черный день!»

За богатыми пошла бѣднота.

И когда послѣдняя старушонка-нищенка Клещевна, истово перекрестясь,

положила свою послѣднюю копейку, поклонилась татарскому царевичу и поплѣлась изаѣдь въ городъ въ свой арбатскій уголъ къ Власію, царевичъ Алей сталъ передъ другомъ.

— Что я могу сдѣлать для тебя!

— То, что я тебѣ.

— Ну, будемъ навѣки братья!

И царевичъ подалъ странику свой поясъ.

И страникъ, взявъ поясъ царевича, связалъ его со своимъ поясомъ, и олоясалъ себя и царевича.

— Это братство, — сказалъ страникъ, — болѣе кровнаго братства рожденыхъ братьевъ. И какъ счастливъ тотъ, кто избралъ себѣ брата и былъ ему вѣренъ!

— — —
— Много серебра и золота съ нами,—сказалъ царевичъ,—пойдемъ въ нашу землю. И оии пошли, два названныхъ брата.

И подошли къ ханскому городу, два названныхъ брата.

У берега рѣки остановились —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Войдемъ въ воду: омоемся вмѣстѣ.

— и дивились ангелы на небесахъ, что сказалъ Господь человѣку: «брать!» —

Страникъ вошелъ въ рѣку и съ иимъ царевичъ Алей.

Страникъ взяль рыбу —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Ты знаешь силу этой рыбы?

— Нѣть.

И сказалъ страникъ:

— Глаза этой рыбы — отъ слѣпоты; стамехъ — отъ проказы; желчъ — отъ темныхъ духовъ.

— — —
И почуяль царевичъ сердцемъ:

отецъ ослыть — и вотъ прозрѣеть!

мать въ проказѣ — и вотъ очистится!

жена бѣсиоватая — и вотъ освободится!

И положиль онъ все сокровище — всю дань — и серебро и золото до послѣдней копейки старушонки-нищенки Клещевыи къ ногамъ названнаго брата, взяль рыбу и послѣшилъ домой —

въ домъ печали и боли и отчаянія.

* * *

Желчью коснулся царевичъ сердца царевны Купавы — и жена узнала его.
Перекрестилась Купава:

«Господи! какъ давно она не видѣла его, потемнѣлая, и вотъ опять ви-
дить!»

— — — !

Стамехомъ царевичъ коснулся рука царицы Тураинны —
и мать поднялась, какъ омытая.

— Ты мою душу обрадовалъ!

— — —

Глазами царевичъ коснулся глазъ царя Огодая —
и отецъ прозрѣлъ.

— Откуда это?

— — —

И рассказалъ ему царевичъ всѣ свои неудачи и все отчаяніе свое и какъ въ по-
слѣдию покинутую минуту, когда сердце его разрывалось отъ жалости, подошелъ
къ нему какой-то... пожалѣль его, собралъ для него даинь и потомъ побратались они —
«всѣ сокровища онъ оставилъ брату, а братъ далъ ему эту рыбу!»

Великій ханъ царь Огодай поднялся:

— Пойдемъ, сынъ, вѣдь это былъ Христосъ!

* * *

И они поспѣшно вышли изъ дворца, царь Огодай и царевичъ Алей. И пошли
по дорогѣ къ рѣкѣ, гдѣ оставилъ царевичъ названнаго брата.

Но тамъ его не было.

На берегу лежало сокровище — серебро и золото — но его ужъ не было.

И, глядя на дорогу, Огодай вдругъ увидѣлъ:

по дорогѣ къ горѣ, гдѣ елочки крестами глядятъ, шель — — и свѣтъ
голубой дорожкой таялъ по его слѣду.

Великій ханъ царь Огодай разтерзаль свои царскія одежды и съ плачемъ при-
паль къ землѣ —

ЦАРЬ АГГЕЙ

Въ городѣ Фелуанѣ царствовалъ царь, именемъ Аггей —
единый подсолнечный прегородный царь!

Отъ моря и до моря, отъ рѣкъ и до конца земли было его царство, и много иа-
рода жили подъ его волей.

Стоять царь за обѣдней и слышитъ, дьяконы читають:

«Богатые обнищаютъ, а нищіе обогащаются.»

Въ первый разъ царь услышалъ и пораженъ быль:

«богатые обнищаютъ, а нищіе обогащаются.»

— Ложь! — крикнулъ царь, — я царь — я обнищаю?

И въ гнѣвѣ поднялся царь къ аналою и вырвалъ листъ изъ евангелія съ неправыми словами.

Большое было смятеніе въ церкви, но никто не посмѣлъ поднять голоса — царю какъ перечить?

Царь Аггей въ тотъ день особенно былъ въ духѣ — на душѣ ему было весело и онъ все повторялъ, смѣясь:

— Я, царь Аггей, — обнищаю!

И окружавшіе его прихвостни, подхалимы, поддакивали.

А тѣ кто зналъ неправду царскую, и хотѣли бы сказать, да какъ царю скажешь?

— страшна немилость!

По обѣдѣ затѣяли охоту.

И было царю весело въ полѣ. Сердце его насыпалось гордостью.

— Я, царь Аггей, — смѣялся царь, — обнищаю!

Необыкновенной красоты бѣжалъ олень полемъ. — И всѣ помчались за нимъ. — А олень, какъ на крыльяхъ, — никакъ не догонишь.

— Стойте! — крикнулъ царь, — я одинъ его поймаю!

И поскакалъ царь одинъ за оленемъ.

Вотъ-вотъ догонить — — На пути рѣчка — олень въ воду. Царь съ коня, привязалъ коня, скинувъ съ себя одежду и самъ въ воду, да вплывъ — за оленемъ — — Вотъ-вотъ догонить.

— — —
А когда плылъ царь за оленемъ, ангелъ принялъ образъ царя Аггея и въ одѣждѣ его царской на его царскомъ конѣ вернулся къ свѣту.

— Олень пропалъ! Пойдемте домой!

И весело промчались охотники лѣсомъ.

* * *

Аггей переплылъ рѣку — олена иѣть: пропалъ олень! Постоялъ Аггей на берегу, послушалъ. Нѣть, пропалъ олень! —

Вотъ досада!

И поплылъ назадъ. А какъ выплылъ, хватъ — ии одежды, ии коня! —

Вотъ бѣда-то!

Сталъ кликать — ие отзываются. — Что за напасть! — И пошелъ. Прошелъ иемиого, опять покликалъ — иѣть никого! —

Вотъ горе-то!

А ужъ иочь. Хоть въ лѣсу ночуй. Кое-какъ сталъ пробираться. Иззябъ, истосковался.

А ужъ какъ солиышка-то ждалъ!

Со свѣтомъ Аггей выбрался изъ лѣса — слава Богу, пастухи!

— Пастухи, вы не вѣдали моего коня и одежды?

— А ты кто такой? — недовѣрчиво глядѣли пастухи: еще бы, изъ лѣсу голышъ!

— Я вашъ царь Аггей.

— Давеча царь со свитой съ охоты проѣхалъ, — сказалъ старый пастухъ.

— Я царь Аггей! — нетерпѣливо воскликнулъ Аггей.

Пастухи повскакали.

— Негодяй! — да кнутомъ его.

Пустился отъ нихъ Аггей —

въ первый разъ застоилъ отъ обиды и боли!

Едва духъ переводить. Пастухи вернулись къ стаду. А онъ избитый по-плелся по дорогѣ.

Ѣдутъ купцы:

— Ты чего нагишомъ?

А Аггей сказать о себѣ ужъ боится: опять поколотятъ.

— Разбойники...ограбили! — и голосу своего не узналъ Аггей:
сколько униженія и жалобы!

Сжалились купцы, — а и вправду, вышелъ грѣхъ, не вреть! — кинули съ возу тряпья.

А ужъ какъ радъ-то онъ былъ и грязному тряпью —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

Въ первый разъ такъ обрадовался, и не знаеть онъ, какъ и благодарить купцовъ.

— — —

Голодранцемъ день шелъ Аггей, еле живъ.

Позднимъ вечеромъ вошелъ онъ въ свой Ёелуанъ городъ.

Тамъ постучить — не пускаютъ; тутъ попросится — гонятъ. Боятся: «пусти такого, еще стащить!» И одна нашлась добрая душа, какой-то забулдыга пьющий музыкантъ: «если и воръ, украдь-то у него нечего, а видно, несчастный!» — принялъ его, накормилъ.

Никогда такъ Аггей не єль вкусно — «совѣтскій супъ» съ воблой показался ему объяденiemъ. Присѣль онъ къ печкѣ, обогрѣлся —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

отдышался, все молчкомъ, боится слова сказать, а тутъ отошелъ.

- А кто у варь теперь царь? — робко спросилъ музыканта.
— Вотъ чудакъ! Или ты не нашей земли? Царь у нась Аггей Аггеичъ.
— А давно царствуетъ царь Аггей?
— Тридцать лѣтъ.

Ничего не понимаетъ Аггей: вѣдь, онъ же царь Аггей, онъ царствовалъ тридцать лѣтъ!

«И вотъ сидитъ оборванный въ конурѣ у какого-то забулдыги. И никто не признаетъ его за царя. И самъ онъ ничѣмъ не можетъ доказать, что онъ царь. Кто-то, видно, ловко подстроилъ, назвался его именемъ, и всѣ его ближніе повѣрили. Написать царицѣ письмо, помянуть то ихъ тайное, что извѣстно только ей и ему, — вотъ послѣдняя и единственная надежда! — по письму царица пойметъ, и обманъ разсвѣтъся.»

Аггей написалъ царицѣ письмо. Переночевалъ и другую ночь у музыканта. Ну, до царицы-то письмо не дошло! А нагрянули къ музыканту «полуночные гости» съ обыскомъ и, какъ тамъ пастухи, жестоко избили Аггея — выскочила онъ, забылъ и поблагодарить музыканта: хорошо еще въ чеку не угодилъ!

И бѣжалъ онъ ночь безъ оглядки. А вышелъ на дорогу — кругомъ одинъ, нѣтъ никого.

«Я, царь Аггей, — обнищаю!»

Вспомнилъ все и горько ему стало.

Былъ онъ царемъ, былъ богатый — теперь послѣдній человѣкъ! Никогда не думалъ о такомъ, и представить себѣ не могъ, и вотъ знаеть:

что такое послѣдній человѣкъ!

* * *

Ангель, принявъ образъ царя Аггея, не смутилъ ни ближнихъ царя, ни царицу: онъ былъ, какъ есть, царь Аггей, не отличишь.

Только одно забезпокоило царицу: единненность царя.

— Есть у меня на душѣ большая дума, я одинъ ее передумаю, и тогда будемъ жить по-старому! — сказалъ царь царицѣ.

И успокоилъ царицу.

И никто не зналъ, что за царь править царствомъ, и гдѣ скитаются по миру настоящій царь Аггей.

А ему надо же какъ-нибудь жизнь-то свою прожить!

Походилъ онъ, походилъ по жесткимъ дорогамъ голodomъ-холодомъ, послѣднимъ человѣкомъ, зашелъ на деревню и нанялся батракомъ у крестьянина лѣтъ работать. — А крестьянское дѣло тяжелое, непривычному не справиться! — Побился, побился — плохо. Видѣлъ хозяинъ, плохой работникъ, — и отказалъ.

И опять очутился Аггей на проѣзжей дорогѣ, кругомъ одинъ.

И ужъ не знаетъ, за что и братъся! И идетъ танъ дорогой — куда глаза глядяты.
Встрѣчу странники.

— Товарищи, иѣть мнѣ мѣста на землѣ!

— А пойдемъ съ нами, товарищъ!

И дали ему странники нести «коммунальную суму.»

И онъ пошелъ за ними.

— — —
Вечеромъ вошли они въ Ѣелуанъ городъ. Остановились на ночлегъ. И велѣли
Аггейю печку топить и носить воду. До глубокой ночи Аггей ухаживалъ за ними.

А когда всѣ заснули, сталь онъ на молитву —

и въ первый разъ молитва его была ясна.

«Вотъ онъ узналъ, что такое жизнь на землѣ въ этомъ жестокомъ мірѣ, но и
его, послѣдняго человѣка, Богъ не оставилъ, и ему, послѣднему человѣку, нашлось
на землѣ мѣсто! — онъ и будетъ всю свою жизнь до послѣдней минуты съ убогими,
странными и несчастными: помогать имъ будетъ — облегчать въ ихъ странной долѣ!
И благодарить онъ Бога за свою судьбу. И ничего ему теперь не страшно — не одинъ
онъ въ этомъ жестокомъ непостижимомъ мірѣ.»

— — —
И когда такъ молился Аггей въ тѣснотѣ около наръ, тамъ, въ царскомъ дворцѣ,
вышелъ ангель въ образѣ царя Аггея изъ своего затвора къ царицѣ —
и свѣтель былъ его ликъ.

— Я всю думу мою передумалъ! Будеть завтра у насъ пиръ.

И велѣль кликать на утросовсѣхъ коицовъ странныхъ и убогихъ на царевъ пиръ.
И набралось нищеты полоинъ царскій дворъ.

Пришли и тѣ странники, которымъ служилъ Аггей. И Аггей пришелъ съ ними
на царскій дворъ.

И поилъ и кормилъ царь странниковъ.

А когда коичилось угощенье и стали прощаться, всѣхъ отпустилъ царь и одного
велѣль задержать — что суму иносить, «мѣхонишу.»

И остался Аггей и съ нимъ ангель въ образѣ царя Аггея.

— Я знаю тебя, — сказалъ ангель.

Аггей смотрѣль на него и было чудно ему видѣть такъ близко себя самого —
«свой царскій образъ.»

— Ты царь Аггей! — сказалъ ангель, — вотъ тебѣ корона и твоя царская одежда,
теперь ты царствуй! — и вдругъ перемѣнился.

— — —
И поняль Аггей, что это — ангель Господенъ.

«Нѣть, ему не надо царской короны, ни царства: онъ до смерти будеть
въ жестокомъ мірѣ среди бѣды и горя, стражда и алча со всѣмъ міромъ!»

И слыша голосъ человѣческаго сердца, осѣнилъ его ангель — и съ царской короной поднялся надъ землей.

А Аггей пошелъ изъ дворца на волю къ своимъ страннымъ братьямъ.

И когда проходилъ онъ по темнымъ улицамъ къ заставѣ, какія-то громиты, зарясь на его мѣшокъ, убили его. — Искали серебра и золота, и ничего не нашли! — И душа его ясна, какъ серебро, пройдя жестокій міръ, поднялась надъ землей къ Богу.

КАМУШЕКЪ

Жиль-былъ старикъ со старухой. Съ молоду-то плохо приходилось: навалить бѣды и обиды, никуда не склонишишься. Очень они ролтали на свою жизнъ и долю: и сколько ни просятъ, сколько ни молятся, все по прежнему, а то и тогоже!

Ну, а потомъ свыкнись и все терпѣли.

Старикъ рыбу ловилъ, старуха рыбу чистила, такъ и жили.

И до глубокой старости дожили —

дѣдушка Иванъ да Митревна старуха.

* *

Лежитъ разъ дѣдъ, спать собирается, а самъ все раздумываетъ:

«и почему однімъ жизньдается и легкая и удачная, а другимъ не везетъ и все трудно, и люди, какъ рыба, одні мелко плаваютъ, другие глубокой»

И слышитъ дѣдъ, ровно кто съ рѣчки кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! а! дѣдушка! перевези меня, прекрасную дѣвицу!»

Не хотѣлось старинку вставать, а надо — «мало ли что можетъ быть, несчастье какое!» — и поднялся, да прямо къ рѣчкѣ, сѣль въ лодку — и на тотъ берегъ.

А на берегу-то и нѣть никого.

И ужъ думаль старикъ назадъ возвращаться и только что взялся за весла, слышитъ, опять кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

Старикъ саженн три проѣхалъ и остановился.

А и тамъ нѣть никого.

«Эка досада, — думаетъ старикъ, — все-то по-пусту, только зря взворошился, сонъ разбередилъ!»

И только это онъ подумаль, слышитъ и въ третій разъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

И опять послушаль старикъ — проѣхалъ еще немнога.

И нѣть, никого не видно.

«Или шутить кто?»

И ужъ взялся за весла — — и вдругъ какъ въ лодку стукнетъ:

«Поѣзжай домой, дѣдушка!»

И лодка сама оттолкнулась — и поплыла.

А вѣдь никого — никого-то ие видать старику!

Доѣхаль онъ до деревни, оставилъ у берега лодку и домой.

А старуха ие спить: забезпокоилась — ждетъ старику! И рассказалъ ей старику, какъ трижды кто-то кликалъ его, и отъ берега до берега искалъ онъ, кто это кличетъ.

— Въ лодку кольнуло: «Поѣзжай, говорить, домой, дѣдушка!» А никого иѣть, ие видать. Не знаю, кого я и перевезъ!

— Надо, старику, по утру посмотретьъ, что ии есть въ лодкѣ! — сказала старуха, — съ великаго-то ума, можетъ, ты рака какого рогатого перевезъ иа свою голову: я за твоего рака отвѣтить ие желаю!

И до утра все беспокоилась старуха.

* * *

Утромъ рано, еще всѣ спали, вышелъ старику на рѣку и прямо къ лодкѣ.

Глядь — — а въ лодкѣ икона:

дѣвица съ крестомъ въ рукѣ и такъ смотрить, какъ живая, жалостио — «Дѣдушка, моль, Иванъ, потерпи еще!»

Взяль старику икону да скорѣе съ иконой въ избу.

— Вотъ кого я, старуха, перевезъ-то!

Обрадовалась старуха:

— Ну, старику, это наше счастье, молись Богу!

И поставили икону въ красный уголъ иа божицу, засвѣтили передъ ней лампадку — отъ огонька она еще живѣе, какъ живая смотритъ.

И ожили старики: теперь имъ пойдетъ удача.

— Слушай, старику, помяни мое слово, мы разбогатѣемъ, только ие надо изъ рукъ упускать!

— — —

А она взяла да и ушла — черезъ трое сутокъ ушла отъ старииковъ.

Есть на деревнѣ у берега иплощадка — она туда и ушла на муравкѹ:

иа муравкѣ-то , значитъ, ей тамъ лучше, иа міру, иа иародѣ!

* * *

Сорокъ дней прошло, сорокъ ночей, лежить старику, не спится ему, все раздумываетъ:

«и почему одни и ие ищутъ счастья, а имъ все дается, а другіе, сколько ии стараются, а изъ-подъ рукъ, все мимо, и какъ рыба — и дается и ие удержишъ!»

И слышитъ дѣдъ, ровно съ рѣки, какъ тогда, кличетъ:
«Дѣдушка Иванъ, перевези, мой камушекъ!»
Поднялся стариикъ да на рѣку въ лодку — и прямо къ тому самому мѣсту, откуда
тогда икону перевезъ — «прекрасную дѣвицу»
«Я, дѣдушка, камушекъ!» — услышалъ стариикъ.
Стукнуло въ лодку, закатилось въ носъ — и лодка потяжелѣла.
«Ну, дѣдушка, пихайся, вези меня домой!»
Стариикъ отпихнуль лодку и поѣхали, и чѣмъ дальше, тѣмъ труднѣе, едва добрался.
«Дѣдушка, вынеси меня на муравку!» — камушекъ-то просить.
Пошарилъ стариикъ въ подкѣ, поймать камеинъ — каменный крестъ —
а поднять-то и не можетъ!
Такъ и пошелъ домой съ пустыми руками.
— Надо всѣмъ міромъ! — сказала старуха.
И до утра просидѣли старики, ие спалось имъ въ ту иочь, все о камушкѣ разговаривали: какой онъ, этотъ камушекъ — камеиний крестъ — камеиний или серебряный?
— Дѣдушка, вынеси меня на муравку! — повторялъ дѣдъ, какъ сказалъ ему мудреный этотъ камушекъ.

У всякаго есть свой камушекъ — свое имъ вспомнилось, свое тяжелое
и горькое — бѣда, свое иевыюсное — доля, и какъ вотъ, слава Богу,
до старости лѣтъ дожили и ужъ пора «домой!»

* * *

На утро пошелъ стариикъ народъ собирать.
Разсказалъ стариикъ о камушкѣ.
— Надо всѣмъ міромъ!
И отклинулись: всѣмъ народомъ пошли къ рѣчкѣ — всѣмъ міромъ подияли
камень и на мураву сиесли, на берегъ.
Тамъ и поставили —
А на камнѣ иалисаю:
«Великая мученица.»
И какъ поставили этотъ каменный крестъ, изъ-подъ камушки-то ключикъ и
побѣжалъ — студея вода! — и въ самую засуху бѣжитъ, не высыхаетъ, а и въ зиму
не мерзнетъ:
«Ради крестнаго камушка великомученицы!»

ВЪНЕЦЪ

Въ Святой вечеръ шель Христосъ и съ нимъ апостолъ Петръ —
нищимъ странникомъ шель Христосъ съ вѣрнымъ апостоломъ по землѣ.
Огустѣвалъ морозный вечерній свѣтъ. Ночное зарево отъ печей и трубъ, какъ

заря вечерняя, ложаромъ разливалась надъ бѣлой — отъ берегового угля, нефти, кокса еще бѣлѣ! — снѣжной Невой.

Шель Христосъ съ апостоломъ Петромъ по изгудбованному призывными гудкамъ тракту.

* * *

И услышаль Петръ: изъ дому пѣніе на улицу.

Прюстановился —

тамъ въ окиахъ свѣчи поблескивали унывио, какъ пѣніе.

И вотъ въ унывное пробиль быстрый ключъ — вознеслась рождественская пѣснь:

*Христосъ рождается —
Христосъ на земль!*

Обериулся Петръ: хотѣлъ Христа позвать войти вмѣстѣ въ домъ —

а Христа и иѣть.

— Господи, гдѣ же Ты?

А Христосъ — вонъ ужъ гдѣ! —

мимо дома прошелъ Христосъ — слышалъ божественное пѣніе, не слышать не могъ — и прошелъ.

Петръ вдогонь.

*Христосъ рождается —
Христосъ на земль!*

Съ пѣсией нагналь Петръ Христа.

И опять они шли, два странника, по землѣ.

* * *

По дорогѣ имъ попался другой домъ:

тамъ шумно пѣсня, и слышио — изъ голосъ подияли пѣсию,
тамъ смѣхъ и огоишки.

— Подъ такой большой праздникъ безстыжіе пляшутъ!

И Петръ ускорилъ шаги.

И было ему на горькую раздуму за весь народъ:

«пропасть и бѣды пойдутъ, постигнетъ Божій гиѣзы!»

И шель уиыль и печалеиъ — жалкій слѣлой плачъ омрачалъ его душу.

Вдругъ спохватился —

а Христа и иѣть.

— Господи, где же Ты?
а Христосъ — тамъ!
«или входилъ Онъ въ тотъ домъ и вотъ вышелъ?»
Христосъ тамъ — у того дома:
и въ иочи свѣтъ — свѣтить, какъ свѣтъ, вѣнецъ на его головѣ.

Хотѣлъ Петръ назадъ, но Христосъ самъ шелъ къ иему.
И возвалъ Петръ ко Христу:

— Я всюду пойду за Тобой, Господи! Открой мнѣ: тамъ Тебя величали, тамъ Тебѣ молились, и Ты мимо прошелъ, а тутъ — забыли Твой праздникъ, пѣсни поютъ, и Ты вошелъ къ иимъ?

— О, Петръ, мой вѣрий апостолъ, тѣ моленіями меня молили и клятвами заклинали и свѣтъ мой осияль ихъ сердце — я всегда съ иими! А у этихъ — сердце ихъ чисто и я вошелъ къ нимъ въ домъ. И вотъ вѣнецъ: сплетеи изъ словъ и пѣсень — иеувядаемъ, видѣть всѣмъ.

* * *

Въ Святой вечеръ шелъ Христосъ и съ нимъ апостолъ Петръ.
И въ иочи иадъ бѣлой Невой — надъ заревомъ отъ печей и трубъ сияль до небесъ
вѣнецъ.

— пусть эта вѣсть пройдетъ по всей землѣ! —

не изъ золота, ие изъ жемчуга,
а отъ всякаго цвѣта красна и бѣла
и отъ вѣтвей Божія рая —
иеувядаемъ вѣнецъ
отъ словъ и пѣсени чистаго сердца.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

МЕТАФИЗИКА И МИСТИКА.*)

(Переводъ съ французскаго.)

1. Въ эпохи спекулятивнаго безсилія можно было бы думать, что метафизика отличается, по крайней мѣрѣ, скромностью. Но время, которое не знаетъ ея величія, не знаетъ и ея ничтожества. Ея величіе въ томъ, что она — мудрость. Ея ничтожество въ томъ, что она — человѣческое знаніе. Да, она называетъ Бога. Но называетъ ие Его Именемъ. Ибо Бога нельзя описывать, какъ описываютъ дерево, или коническое съченіе. Ты — Истинный Богъ, Спаситель Израиля, Ты — Богъ сокрытый. Когда Іаковъ, на зарѣ спросилъ у Нѣкто: «скажи миъ имя Твое? Онь отвѣтилъ: «зачѣмъ ты спрашиваешь о имени Моемъ?»* Нельзя произнести, поистинѣ, чудесное имя это**, вознесенное «надъ всяkimъ именемъ не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ»***.)

2. Одинъ и тотъ же порокъ свойственъ самымъ различнымъ философамъ нашего времени: нео-кантіанцамъ, нео-позитивистамъ, идеалистамъ, бергсоніанцамъ, логистамъ, прагматистамъ, нео-спинозистамъ, нео-мистицистамъ. Всѣ они повторяютъ то же старое заблужденіе объ именахъ. Всѣ они, въ тѣхъ или иныхъ формахъ, сознательно или бессознательно, ставятъ въ упрекъ познанію черезъ понятія то, что оно не даетъ интуїціи сверхчувственнаго единичнаго бытія, подобно I a s o g p i t i o tertii generis Спинозы, теософическому видѣнію Бемѣ или Сведенборга, которое Кантъ, съ такимъ сожалѣніемъ, призналь иллюзорнымъ. Всѣ они не прощають этому познанію того, что оно, подобно познанію чувственному, не открываетъ непосредственнаго доступа къ самому бытію, а лишь къ сущностямъ, какъ

*) Статья Ж. Маритэна, самого замѣчательнаго представителя томистской католической философіи во Франціи, дана имъ редакціи «Пути» въ рукописи до ся напечатаній на французскомъ языке.

**) Denys. De Divinas Nominibus. I, 6 (leçon 3, de St. Thomas).

***) Пост. Ап. Павла (изъ Ефес. I, 21).

чистымъ об'ектамъ мысли. Они совершенно не хотятъ знать цѣны абстракціи, этой имматеріальности, болѣе твердой, чѣмъ сами вещи, хотя и неосязаемой и недоступной воображенію, которую разумъ ищетъ въ сердцѣ вещей.

Гдѣ же корень этой неизлѣчимой болѣзни номинализма? Въ томъ, что имѣя вкусъ къ реальности, утратили смыслъ бытія. Бытіе, само по себѣ, оторванное отъ воплощающей его матеріи, бытіе, съ одними лишь об'ективными иеобходимостями, съ своими невѣсомыми законами, неосязаемымъ принужденіемъ, со всей извѣсностью своей, для нихъ лишь — пустое слово. Можно ли умозрительно изучать геометрію въ пространствѣ, не видя фигуръ въ этомъ пространствѣ? Можно ли разсуждать о метафизикѣ, не видя сущностей въ постигаемомъ? Безъ сомнѣнія, трудная гимнастика нужна поэту, она нужна и метафизику. Но и въ первомъ и во второмъ случаѣ ничего нельзя предпринимать, не обладая первичнымъ даромъ.

Интуїція есть для насть пробужденіе среди сновъ, рѣзко сдѣланный шагъ, выводящій насть изъ сна и его звѣздныхъ рѣкъ. Ибо есть у человѣка нѣсколько сновъ. Каждое утро выходитъ онъ изъ сна животнаго, изъ сна человѣческаго, когда раскрывается его интеллектикъ (и изъ сна божественнаго отъ прикосновенія Бога). Рожденію метафизика или поэта сопутствуетъ нѣкая благодать природнаго порядка. Поэтъ, бросающій свое сердце, какъ стрѣлу или ракету, въ міръ вещей, видѣть, какъ бы угадывая, даже въ чувственномъ (такъ какъ его нельзя отѣлить) — блескъ духовнаго, откуда сіяеть ему взоръ Бога. Метафизикъ, отворачиваясь отъ чувственаго, видѣть черезъ науку, въ умопостигаемомъ и свободномъ отъ вещей преходящихъ, тотъ же духовный свѣтъ, но выраженный въ идеѣ. Абстракція, несущая смерть одному, необходима, какъ воздухъ, другому; воображеніе, прерывность, недостовѣрность, гибельная для одного, являются источникомъ жизни для другого. Пронизанные и тотъ и другой лучами, падающими изъ творческой ночи, одии питается умопостигаемостью связанный и столь же многообразной какъ отображеніе Бога въ мірѣ, а другой умопостигаемостью разоблаченной и такой же опредѣленной, какъ и и бытіе, присущее вещамъ. Оба качаются на доскѣ, то взлетая къ небу, то опускаясь къ землѣ. Зрители смыются, глядя на эту забаву: они сидѣть на землѣ.

3. Вы, говорять мнѣ, напоминаете намъ толкователя черной магіи, которыйсовѣтовалъ бы намъ летать руками. Нѣть, я прошу васъ летать вашими крыльями. Но у насть есть только руки. — Руки? Но это атрофированныя крылья. Нѣчто совсѣмъ иное. Они выросли бы, если бъ вы были смѣлѣ и поняли, что нельзя опираться только на землю, что воздухъ — не пустота.

Слишкомъ вѣрно то, что вѣчная метафизика не вмѣщается въ рамки современаго мышленія или, вѣрнѣе, это мышленіе не вмѣщается въ нес. Три столѣтія эмпироматематизма принудили ее интересоватьсь лишь изобрѣтеніемъ приборовъ для ловли феноменовъ — сѣти понятій, дающіхъ разуму нѣкоторое превосходство въ области практической и иллюзорное постиженіе природы, ибо мысль погружается

ими не въ бытіе, но въ само чувственное. Двигаясь впередь не путемъ присоединенія новыхъ истинъ къ истинамъ уже завоеваннымъ, а лишь путемъ замѣны устарѣвшихъ приборовъ новыми, оперируя вещами, которыхъ не понимаешь, достигая реальное лишь мало по малу, терпѣливо, одерживая побѣды лишь частичныя и всегда временные, втайцѣ проникаясь, все болѣе и болѣе, вкусомъ къ матеріи, съ которой ведеть хитрую игру, современное мышленіе развило въ себѣ, въ низшей области научной деміургії, нѣкія сложныя чудесно специализированныя щупальцы и изумительный охотничій инститѣтъ. Но, въ то же время, оно до нельзя ослабѣло и стало беззащитнымъ въ отношеніи къ подлиннымъ об'ектамъ интеллекта. Оно недостойно отрекается отъ нихъ и неспособно уже оцѣнить всеобщее значеніе рациональныхъ достовѣрностей иначе какъ систему хорошо оборудованныхъ зубчатыхъ колесъ. Вотъ почему ему ничего другого не остается, какъ выступить или противъ всякой метафизики — устарѣвшій позитивизмъ, или на защиту псевдо-метафизики — позитивизмъ нового типа — или на защиту одной изъ ея поддѣлокъ, гдѣ мы находимъ эмпирический приемъ въ самой грубой его формѣ, какъ у прагматистовъ и у плюралистовъ, или въ самой тонкой — въ бергсоновской интуїціи, или же въ самой религіозной — въ цѣлостномъ актѣ М. Блонделя и его усилии мистически пережить всѣ вещи — захватить области чистой интеллекціи. Все это такъ: склоны современного интеллекта направлены противъ насъ. Но разъ склоны не созданы лишь для того, чтобы преодолѣвать ихъ новымъ под'емомъ? Интеллектъ не измѣнилъ своей природы. Онъ пріобрѣлъ лишь дурныя привычки. Привычки могутъ быть исправлены. Вторая природа? Но первая все же остается и силлогизмъ пребудетъ до тѣхъ поръ, пока живъ будетъ человѣкъ. Философа гораздо мнѣе, чѣмъ художника, стѣсняетъ разобщеніе съ интеллектуальнымъ ритмомъ его времени. Иначе обстоитъ дѣло въ первомъ и второмъ случаѣ. Художникъ переливаетъ въ свое произведеніе творческій духъ, метафизикъ соизмѣряетъ познающій духъ съ реальностью. Артисту удается овладѣть материаломъ лишь тогда, когда онъ вѣрять себѣ духу своего времени, доводя его до предѣла и, прежде всего, сосредоточивъ все свое томленіе и весь огонь свой. Но философъ долженъ, прежде всего, связать себя съ об'ектомъ и изо всѣхъ силъ держаться за него съ такимъ упорствомъ, чтобы въ материалѣ, который ему сопротивляется, произошелъ, наконецъ, прорывъ, опредѣляющій перегруппировку силъ и новую ориентировку.

4. Вѣрно и то, что метафизика не можетъ быть полезной для экспериментальной науки. Открытия и изобрѣтенія въ царствѣ феноменовъ? Но здѣсь ей нечѣмъ похвастаться; ея эвристическое значеніе въ этомъ отношеніи, какъ говорять, равно нулю. Съ этой стороны ничего ждать отъ нея нельзѧ. На небѣ не работаютъ такъ, какъ на землѣ. И въ этомъ ея величие, мы это знаемъ уже въ теченіе тысячелѣтій. Она бесполезна, говорилъ старый Аристотель, она не служить никому и ничему, ибо она выше всякого сервилизма. Бесполезна, потому что *сверх-полезна*, потому что

хороша въ себѣ и для себя. Поймите же, что служи она наукѣ, помогая ей въ качествѣ материала, она не соотвѣтствовала бы своему назначенію, желая превзойти эту науку и не будучи выше ея.

Ложна всякая метафизика, будь то Декарта, Спинозы или Канта, если она измѣряется не тайной того, что есть, а состояніемъ позитивной науки въ тотъ или иной моментъ. Истинная метафизика можетъ такъ же, въ извѣстномъ смыслѣ, сказать о себѣ: царство мое не отъ міра сего. Ея аксіомы? Она завоевываетъ ихъ, несмотря на то, что этотъ міръ пытается скрыть ихъ отъ нея: о чёмъ говорятъ феномены, эти обманчивыя волны голой эмпірики, какъ не о томъ, что то, что есть не существуетъ и что дѣйствіе больше причины. Ея выводы? Она созерцаетъ ихъ, восходя отъ видимаго къ невидимому, сна подчиняетъ ихъ порядку разумной причинности, воплощенной въ этомъ мірѣ и, все же, его превосходящемъ и ни въ чёмъ не противорѣчащемъ системѣ чувственной послѣдовательности, изучающей экспериментальной наукой, но ей совершенно чуждой: движение моего пера на бумагѣ,—рука, — воображеніе и внутреннее чувство, —, воля — интеллектъ и первичный Агентъ, безъ котораго все созданное бездѣйствуетъ. Такой рядъ ни въ чёмъ не противостоить, но и не помогаетъ опредѣленію сосудо-двигательныхъ измѣненій или ассоціаций данныхъ образовъ въ то время, какъ я пишу. Метафизика требуетъ нѣкотораго очищенія интеллекта; она предполагаетъ также нѣкоторое очищеніе воли и силу отдать себя тому, что ничему не служитъ — *безполезной Истинѣ*.

Ни въ чёмъ, однако, не нуждается такъ человѣкъ, какъ въ этой *безполезности*. Не въ истинахъ, которая служатъ намъ, нуждаемся мы, а въ истинѣ, которой бы мы служили. Ибо въ ней — питаніе разума, а мы — разумъ, въ наивысшей части нашего существа.

Безполезная метафизика устанавливаетъ порядокъ — не въ видѣ полицейскихъ предписаній а порядокъ исходящій изъ вѣчности — въ интеллектѣ какъ спекулятивномъ, такъ и практическомъ. Она возвращаетъ человѣку его устойчивость и движеніе, назначеніе которыхъ, какъ извѣстно, въ томъ, чтобы, упираясь обѣими ногами въ землю, головой устремляться къ звѣздамъ. Она открываетъ ему во всей полнотѣ бытія, подлинныя цѣлиости и ихъ іерархію. Она устанавливаетъ свою этику. Она поддерживаетъ справедливый порядокъ въ мірѣ своего познанія, обеспечивая естественные границы, гармонію и соподчиненіе различныхъ наукъ. И это гораздо необходімѣе человѣческому существу, чѣмъ самые роскошные цвѣты математики феноменовъ. Ибо какой смыслъ завоевать міръ, но потерять истинную направленность разума.

Однако, мы слишкомъ немощны и, весьма возможно, что свѣтлый миръ, даруемый здоровой метафизикой, окажется менѣе благопріятнымъ для экспериментальныхъ открытій, чѣмъ мечтательность и страсть ума, погруженнаго въ чувственное. Возможно, что науки о природѣ любятъловить рыбу въ мутной водѣ, но, быть можетъ,

и мы имъемъ право считать себя уже достаточно отягченными человѣкоубійственными благодѣяніями смѣхоторного господства надъ матеріей.

Метафизика утверждаетъ насъ въ вѣчномъ и абсолютномъ, заставляеть перейти отъ зрелища вещей къ познанію разума — въ самомъ себѣ болѣе крѣпкаго и вѣрнаго чѣмъ всѣ математическія достовѣрности, хотя и менѣе намъ доступнаго, — къ наукѣ о незримомъ мірѣ божественныхъ совершенствъ, раскрывающихъ въ тварныхъ отображеніяхъ.

Метафизика — не средство, а цѣль, плодъ, благо подлинное и сладостное, познаніе свободнаго человѣка, познаніе самое свободное и естественно царственное, входъ въ свободный досугъ великой спекулятивной активности, гдѣ дышитъ одинъ лишь интеллекктъ, пребывающій на вершинѣ всѣхъ причинъ

5. Однако все это пока еще лишь предчувствіе, лишь отдаленное представленіе о радостяхъ отчизны. Мудрость эта обрѣтена посредствомъ науки: и въ этомъ основная трудность и горечь для разума. Ибо древнее проклятіе «проклята земля» тяготѣть болѣе трагически надъ нашимъ разумомъ, чѣмъ надъ нашими руками. Попробуйте, но если вы не разсчитываете на особое покровительство доброй Фортуны, надъ которой не напрасно задумывались язычники, то знайте, что изслѣдованіе высшихъ умопостиженій окажется трудомъ напраснымъ и причинить вамъ ужасную печаль неудавшихся истинъ. Боги ревнують насъ къ метафизической мудрости — доктринальное наслѣдство, единственное благодаря которому мы можемъ ее постигнуть, не совершая ошибокъ, всегда игнорируется — человѣкъ пользуется ею лишь случайно и можетъ ли быть иначе? Какой прекрасный парадоксъ! Наука о божественныхъ вещахъ, завоеванная человѣческими средствами, обладаніе свободой, доступное лишь духамъ, сорванное «столь рабской» природой!

Метафизическая мудрость пребываетъ на высшей ступени абстракціи, потому что она наиболѣе отдалена отъ чувствъ; она открываетъ доступъ къ имматеріальному, къ міру реальностей уже существующихъ или могущихъ существовать независимо отъ матеріи. Но способъ нашего восхожденія указываетъ намъ также и на нашу ограниченность. По природной необходимости абстракція, какъ условіе всякой человѣческой науки, влечетъ за собой, вмѣстѣ съ многообразіемъ различныхъ точекъ зреінія и дополненій, суровый законъ логического развитія, медлительную выработку концепцій, всю сложность огромнаго производства крылатаго аппарата рѣчи, болѣе тяжелаго, чѣмъ воздухъ. Метафизика ищетъ чистаго созерцанія, она хочетъ перешагнуть отъ разсужденій къ чистой интеллекціи. Она стремится къ единству простого видѣнія. Она приближается къ нему подобно азимптотѣ, но никогда его не достигаетъ. Кто изъ метафизиковъ, если не считать древнихъ Брамановъ, сильище чѣмъ Плотинъ жаждаль единства? Но экстазъ Плотина не является конечнымъ достижениемъ; скорѣе это точка ниспаденія метафизики и одной метафизики недостаточно для того, чтобы онъ произошелъ. Счастливый случай, выпавшій на

долю Плотина четыре раза въ теченіе шести лѣтъ, которые Порфирий прожилъ съ нимъ, кажется намъ какъ бы мгновеннымъ соприкосновеніемъ съ интеллектуальнымъ свѣтомъ естественюю болѣе яркимъ, чѣмъ свѣть природный, судорогой человѣческаго разума отъ прикосновенія чистаго духа.

Вернемся, однако, къ нашей темѣ. Я сказалъ уже, что метафизика страдаетъ не только отъ недостатка свойственнаго абстракціи и дискурсіи. У нея есть болѣзнь, присущая ей самой. Она есть естественная теология, ея об'ектъ по преимуществу есть *Причина* всѣхъ причинъ. *Принципъ* всего, что существуетъ вотъ *To*, что она хочетъ знать. И можетъ ли она не желать познать его знаніемъ совершеннымъ и законченнымъ, единственнымъ и вполнѣ удовлетворяющимъ, познать его въ самомъ себѣ, въ его сущности, въ основѣ, на которой онъ покоится? Желаніе увидеть Первопричину, поскольку оно присуще человѣку, будучи «условнымъ» и «несовершеннымъ», ибо оно не происходитъ въ нась отъ естественного соответствія съ об'ектомъ, въ низвѣстномъ, особомъ смыслѣ естественно свойственно метафизику, который не можетъ, не отрекаясь отъ себя, не испытывать его остроты.

Итакъ, метафизика позволяетъ насть познать Бога лишь по аналогіи, въ томъ, что не свойственно Ему по существу, въ общности Его трансцендентальныхъ совершенствъ, которыя находятся одновременно — въ безконечно различныхъ способахъ проявленія — и въ Немъ и въ вещахъ. Познаніе истинное, точное, абсолютное, — наиболѣе высокая услада разума, ради которой стоитъ быть человѣкомъ, но познаніе это все же отстоитъ безконечно далеко отъ видѣнія и заставляетъ насть еще болѣе чувствовать всю безмѣрность тайны. Какъ бы сквозь тусклог стекло. Слишкомъ понятно, что даже наиболѣе совершенные плоды интеллектуальной жизни все же оставляютъ человѣка неудовлетвореннымъ. Нужно признать за общее положеніе, что интеллектуальная жизнь недостаточна для нась. Она нуждается въ дополненії. Познаніе вводить въ нашу душу всѣ формы и всѣ блага, но лишенныя присущей имъ жизни и низведенныя на степень об'ектовъ мысли. Они пребываютъ въ нась, прививаются намъ, но способъ ихъ бытія не полонъ. Они требуютъ дополненія, они отягчаютъ насть желаніемъ слѣдоватъ за ними въ ихъ собственномъ существѣ и реальности, овладѣть ими не только въ идеѣ, но и въ реальности. И вотъ тутъ то и является любовь. Она влечетъ душу къ соединенію уже порядка реального, котораго интеллекктъ, самъ по себѣ, за исключениемъ особыхъ случаевъ видѣнья Бога, — не можетъ дать.

Мы обречены, если не считать нѣкоторыя нечеловѣческие срывы, на то, чтобы наша интеллектуальная жизнь, въ концѣ концовъ, признала свою нищету и пролила свѣть на природу желанія. Это — проблема Фауста. Если человѣческая мудрость не устремляется ввысь въ любви къ Богу, она ниспадаетъ къ Маргаритѣ.

Мистическое обладаніе Всевышнимъ Богомъ въ вѣчной любви или физическое

обладаніе бѣднымъ тѣломъ въ преходящемъ времени — таковъ удѣль каждого, какимъ бы волшебникомъ онъ ни былъ. Это выборъ, котораго нельзя избѣжать.

6. Здѣсь и нищета метафизики и ея величие. Она пробуждаетъ желаніе наивысшаго единенія, полноты духовнаго обладанія въ порядкѣ реальности, а не только въ идеѣ, и не можетъ его осуществить.

Иную мудрость проповѣдуемъ мы, соблазнъ для Іудеевъ, а для Эллиновъ безуміе. Мудрость эта — даръ обожествляющей благодати, свободный взлетъ несотворенной премудрости, превышающей всякое человѣческое усиленіе. Въ основѣ его лежитъ безумная любозъ къ этой премудрости; она заложена въ каждомъ изъ насъ до предѣльного соединенія духа съ ней.

Мистическая мудрость и есть блаженство, не есть совершенное обладаніе божественной реальностью. Но это ея начало. Это вхожденіе уже здѣсь, на землѣ, въ непостижимый свѣтъ, вкушеніе, осязаніе, и непроходящая сладость отъ близости Бога, ибо семь даровъ пребудутъ въ видѣніи такихъ, какими открывается въ нихъ намъ, уже здѣсь, вѣра. Мы не можемъ простить ни тѣхъ, которые ее отрицаютъ, ни тѣхъ, которые ее искажаютъ, введеніе въ заблужденіе непростительнымъ метафизическімъ самомнѣніемъ, ибо позиція божественную трансцендентность, они не хотятъ преклониться передъ ней. Метафизика, которую многие западные люди въ Германіи и Франціи — не говоря уже о постыдной теософической поддѣлкѣ — предлагаютъ намъ подъ видомъ мудрости Востока*)—подлинный ли ликъ ея? Весьма сомнѣваюсь. Я склоненъ думать, скорѣе, что даже въ самомъ благопріятномъ случаѣ, рѣчь идетъ лишь о томъ или иномъ толкованіи, принятомъ въ одной изъ тамошнихъ закрытыхъ школъ. Какъ бы то ни было, эти напыщенные доктрины являются полнымъ отрицаніемъ мудрости святыхъ. Думая достичь наивысшаго созерцанія одной лишь метафизикой, ища совершенствованія души виѣ любви, тайна которой остается для нихъ совершенно непроицаемой — мы хорошо понимаемъ почему, — подмѣняя сверхъестественную вѣру и откровеніе Бога, воплощеніаго въ Словѣ — Единородный Сынъ сий въ лонѣ Отчемъ, той исповѣда — такъ называемой тайной доктриной, унаследованій отъ какихъ то неизвѣстныхъ учителей Знанія: онъ лгутъ, потому что говорять человѣку, будто онъ можетъ увеличить свой ростъ и своими силами войти въ сверхчеловѣческое. Христіанинъ судить ихъ; они не могутъ судить его. Ихъ экзотический интеллектуализмъ, созданный лишь какъ подмѣна истинной метафизики — есть призракъ обманчивый и вредный.

Претенціозная философія можетъ быть врагомъ мудрости еще и въ другомъ отношеніи: не упраздняя мудрости святыхъ передъ метафизикой, она подмѣшиваетъ ее, въ большей или меньшей степени а въ наиболѣе важныхъ случаяхъ, прямо смѣшиваетъ съ метафизикой, — и этимъ совершенно искажаетъ ея природу.

*) Рѣчь идетъ здѣсь о нехристіанскомъ Востокѣ. Прим. ред.

Созерцаніс святихъ находится не въ линії метафизики, а въ линії религії. Эта наивысшая мудрость въ поискахъ совершеннаго знанія, не зависить отъ усилий интеллекта, а отъ цѣлостнаго отданія себя ради осуществленія высшей правды въ конечной цѣли ея. Это наивысшее знаніе предполагаетъ отказъ отъ знанія.

Не для познанія созерцаютъ святые, но для любви. И любятъ они не ради того, чтобы любить, а ради любви къ Тому, Котораго любять. Они стремятся къ соединенію съ Богомъ, которого требуетъ любовь, ради превыше всего любимаго Бога и любять себя только ради Него. Ихъ конечная цѣль не въ томъ, чтобы услаждать свой интеллектъ и свою природу — это значило бы остановиться на себѣ — цѣль ихъ — творить волю Другого, содѣствовать благу Благого. Они не ищутъ душу свою. Они губятъ ее, они уже ся не имѣютъ. Если, проникая въ тайну божественнаго сыновства и какъ бы въ чемъ-то обоживаясь, личность ихъ дѣлается трансцендентной, независимой и свободной, какъ ничто въ мірѣ, то лишь потому, что они все забываютъ и живутъ уже не они, а живеть въ нихъ Любимый.

Антиноміи, открываемыя «новыми мистиками» въ традиціонномъ мистицизмѣ — потому что они имѣютъ о немъ представление ложное, испорченное основными современными предразсудками о духовной жизни — я охотно признаю въ нихъ удачную характеристику философской псевдо-мистики (*Новый мистицизмъ* самъ съ трудомъ избѣжть ея). Но они теряютъ всякое значение въ примененіи къ подлинной мистической жизни. Здѣсь нѣтъ мѣста ни «творческой волѣ», ищущей непосредственной экзальтациіи въ чистой авантюре или безконечномъ восхожденіи, ни «магической воли», ищущей своей собственной экзальтациіи въ власти надъ міромъ и конечномъ обладаніемъ. Здѣсь только любовь. (Пусть наши философы не забываютъ, что любовь, одна лишь любовь дѣлаетъ все). Это она пользуется знаніемъ, которое черпаетъ подъ воздействиемъ Духа Божьяго, какъ сладостный даръ — чтобы съ еще большей полнотой соединиться съ Любимымъ. Здѣсь душа не ищетъ ни экзальтаций, ни уничиженія: она ищетъ соединенія съ тѣмъ, Кто Первый полюбилъ ее. Потому что здѣсь — Богъ не только имя, но и реальность, здѣсь Сама Реальность и даже Сверх-Реальность, изначальная, бывшая до насъ, безъ нась, непостижимая ни человѣчески, ни ангельски, но божественно и поэтому нась обожествляющая, Сверх-Духъ, постиженіе коего не только не ограничиваетъ конечный духъ нашъ, но дѣлаетъ его безграничнымъ, Ты — Богъ живой, Нашъ Творецъ.

Источникъ созерцанія святихъ не въ духѣ человѣческомъ. Источникъ этотъ — благодать, дарованная свыше. Это совершенный плодъ нашъ, всѣхъ рожденныхъ отъ Воды и Духа. Явленіе, по существу своему, сверхъестественное, проистекающее конечно, изъ нашей субстанциональной глубины и активности нашихъ природныхъ данныхъ, но, поскольку данные эти наши, они пассивны передъ всемогуществомъ Бога, они ниспосланы Имъ. Цары, которые Онъ запечатлѣваетъ на нихъ, воевышаютъ ихъ, но возвышение это не можетъ быть достигнуто одними лишь природными силами..

Явленіе это въ наивысшей степени личное, свободное и дѣйственное, жизнь, текущая въ вѣчность, но являющаяся для насъ кань бы бездѣйствіемъ и смертью, потому что сама она сверхприродна не только объективно, но и по способу воздѣйствія на насъ. Она проистекаетъ изъ нашего духа подъ воздѣйствіемъ одного лишь Бога и возноситъ его дѣйствующей благодатью, въ которой вся ініціатива принадлежить Богу. И, такъ какъ вѣра есть корень и основа всякой сверхестественной жизни, то явленіе это непостижимо безъ вѣры. «Помимо вѣры нѣтъ способа наиболѣе близкаго и соотвѣтствующаго созерцанію»*)

Наконецъ, святые созерцаютъ не только ради божественной любви, но и посредствомъ ея. Созерцаніе это предполагаетъ не только теологическую добродѣтель любви и свыше ниспосыпаемые дары Разума и Мудрости, вѣтъ любви въ душѣ не существующія. Богъ, котораго познаютъ вѣрой во тьмѣ и какъ бы на разстояніи, — ибо для интеллекта всегда есть разстояніе, если нѣть видѣнія — Онъ же познается любовью непосредственно, въ Немъ самомъ, соединяя насъ въ сердцѣ нашемъ съ тьмъ, что скрыто въ вѣрѣ. Божественные предметы, вѣдренные въ насъ любовью, Бога, сдѣлавшагося нашимъ посредствомъ любви, мистическая мудрость, подъ активнымъ воздѣйствіемъ Духа Святого, испытываетъ въ любви и черезъ любовь какъ отдающихся намъ въ насъ и знаетъ аффективно «черезъ непостижимое единеніе»**) погружаясь въ ночь, превосходящую всякое раздѣльное познаніе, всякий образъ и всякую идею, какъ бы переводя въ безконечное все, что твари когда бы то ни было могли помыслить. «Воистину Ты-Богъ и Спаситель Израиля, Богъ скрытый». Она познаетъ Бога, какъ Бога скрытаго, Бога спасающаго и спасающаго тѣмъ болѣе, чѣмъ больше Онъ скрытъ; познастъ тайную мудрость, очищающую душу. Оставаясь подъ контролемъ теологіи, завися отъ ея условій и основъ въ земныхъ предѣлахъ, отъ многочисленныхъ понятій и знаковъ, въ которыхъ божественная Истина обнаруживаетъ себя нашему интеллекту, можетъ-ли она не превзойти всѣ наши раздѣльные понятія и всѣ выразимые знаки, чтобы слиться, въ опытѣ любви, съ самой реальностью, этимъ первичнымъ объектомъ вѣры? Здѣсь мы являемся антиподами Плотина. Вопросъ не въ томъ, чтобы интеллектуально превзойти все постигаемое, чтобы взойти посредствомъ метафизики и ея разумно построенной діалектической лѣстницы до уничтоженія — еще природнаго — природной интеллекціи въ сверхъ-интеллектильномъ или пережить ангельскій экстазъ. Вопросъ въ томъ, чтобы въ любви возвыситься надъ всѣмъ тварнымъ, чтобы подъ божественнымъ воздѣйствіемъ, отрекшись отъ себя и всего въ мірѣ, вознести любовью, въ пресвѣтлую ночь вѣры, до нанвысшаго сверхестественного познанія всего безгранично сверхестественного и тамъ любовью преобразиться въ Бога. Ибо «только для этой любви мы и были созданы»***). Нѣтъ,

*) St. Jean de la Croix. Montée du Carmel, II, VIII.

**) Denys, Noms divins, VII, 3.

***) St. Jean de la Croix, Cantique spirituel, str. 29.

метафизика не можетъ быть дверью для мистического созерцанія. Дверь эта — человѣчность Христа, который даруетъ намъ благодать и истину. «Я дверь, сказалъ Онъ, кто войдетъ Мною, тотъ спасется, и войдетъ, и выйдетъ, и пожить найдетъ».

Войдя черезъ Него душа поднимается и проникаетъ въ ночное и голое созерцаніе чистой божественности и оттуда снова опускается къ созерцанію святой человѣчности. И здѣсь и тамъ она находить пищу и насыщается Богомъ своимъ.*)

7) Въ каждомъ символѣ, понятіи или имени нужно различать двѣ вещи, объектъ, который они познаютъ и способъ, какимъ познаютъ. Во всѣхъ символахъ, которыми нашъ интеллектъ пользуется для познанія Бога, способъ, какимъ Его символизуютъ недостаточнъ и недостоинъ Бога, такъ какъ онъ соотвѣтствуетъ не Богу, а тому, что не есть Богъ, подобно тому, какъ совершенства, пребывающія въ вещахъ въ чистомъ видѣ своемъ предсуществуютъ въ Богѣ. И такъ же какъ всѣ тварные вещи лишь несовершенно отражаютъ Бога ихъ создавшаго, такимъ же несовершеннымъ образомъ и наши идеи, познающія прежде всего и непосредственно все сотворенное, даютъ познаніе Бога. Совершенство ими выражаемое, которое можетъ — если оно порядка трансцендентнаго — существовать въ состояніи и тварномъ и нетварномъ, имъ свойственно обозначать въ состояніи тварномъ, ограниченномъ и несовершенномъ. Также и всѣ имена, которыми мы называемъ Бога, обозначая одну и ту же реальность, невыразимо единую и простую не являются-ли однако лишь синонимами, такъ какъ они обозначаютъ ее тѣмъ способомъ какимъ соединены и раздѣлены въ тваряхъ совершенства, предсуществующія въ Богѣ въ состояніи наивысшей простоты. Богъ есть непреходящее Добро, непреходящая Истина, непреходящее Бытие, но идея Добра, Истины, Бытия даже въ чистомъ состояніи своею не была бы Богомъ. Отсюда слѣдуетъ, что имена и понятія, соотвѣтствующія Богу, сохраняютъ, переходя на Него, всю свою умопостигаемую цѣнность и все свое значеніе: обозначаемое пребываетъ цѣлостнымъ въ Богѣ со всѣмъ, что оно создаетъ для интеллекта («формально» говорить философы). Когда мы говоримъ, что Богъ добрь, мы этимъ существенно обозначаемъ божественную природу и знаемъ, что въ ней есть все, что необходимо предполагать ея добро. Но въ этомъ совершенствѣ, въ чистомъ актѣ его — который и есть самъ Богъ — заключено уже безконечно большее, чѣмъ это обозначено въ понятіи о немъ и имени его. Оно существуетъ въ Богѣ (въ «наивысшей полнотѣ», говорить философы) способомъ безконечно превосходящемъ наше пониманіе. Зная, что Богъ добрь, мы еще не знаемъ, что такое божественное Добро, ибо Онъ добрь, какъ никто другой, истиненъ какъ никто другой, Онъ есть, какъ ничто изъ всего что мы знаемъ.

Итакъ, говорить св. Фома, имя Мудрецъ, когда оно сказано о человѣкѣ, описы-

*) St. Thomas d'Aquin, Quodlib. VIII, a, 20; Josephus Spiritu Sancto, Cursus theologiae, mystico scholasticae. Disp. prima proclinalis, q. 2 § 1 (edit. 1924, Beyaert, Brugest p. 117.

ваетъ и выражаетъ, до нѣкоторой степени, обозначаемый предметъ, ио ие тогда, когда оно сказано о Богѣ; въ этомъ случаѣ оно оставляетъ предметъ неизѣстымъ, неописуемымъ и превосходящимъ «значеніе имени»*).

Всякое позианіе Бога посредствомъ идей или понятій, идей пріобрѣтенихъ метафизикой и спекулятивной теологіей или вищениыхъ какъ бы въ пророчествѣ, — всякое чисто интеллектуальное позианіе Бога, внѣ блаженнаго Видѣнія, если бы оно даже было абсолютно вѣрио, абсолютно достовѣрио и являло бы собой подлинное и наиболѣе желанное знаніе, благодаря способу воспріятія и обозначенія его, все же осталось бы безнадежно неполнымъ и безкоиично иесоответствующимъ познаваемому и обозначаемому объекту.

Очевидно, если иамъ можетъ быть дано познаніе Бога, хотя бы еще и не *sicuti est*, не въ Его сущности, не въ видѣніи, а лишь въ трансцендентности Его божественности, пользуясь способомъ познанія, соотвѣтствующимъ познаваемому объекту, то и такое позианіе ие можетъ быть достигнуто путемъ чисто интеллектуальнымъ. Превзойти всякой способъ познанія, оставаясь въ линіи интеллекта, т. е. понятія, было бы противорѣчіемъ въ терминахъ. Нужно пройти черезъ любовь. Одна лишь любовь, я говорю любовь сверхъестественная, можетъ совершить этотъ переходъ. Земной разумъ можетъ превзойти всѣ обычные пути лишь отрѣшившись отъ познанія. Тогда Духъ Божій, пользуясь сродствомъ любви и воздействиими, произведенными божественнымъ единеніемъ на нашу аффективность, дастъ душѣ въ опытъ любви познать то, что недоступно и недостижимо никакому познанію.

«Тогда, освобожденная отъ міра чувственного и міра интеллектуального, душа вступаетъ въ таинственную тьму святого иевѣденія и, отрѣшившись отъ всякихъ научныхъ даинихъ, она теряетъ себя въ Томъ, Кто ие можетъ быть ии видимъ, ии сязаемъ. Всесцѣло отдавшись этому объекту, не приадлежа уже ии себѣ, ии другимъ, соединенная съ иевѣдомымъ самой благородной частью своего я, въ силу отказа отъ познанія, она черпаетъ, наконецъ, въ этомъ абсолютномъ иезианіи то позианіе, которое ие можетъ быть завоевано никакимъ постиженіемъ»**).

8). Повидимому, характеръ переживаемыхъ нами временъ стоять подъ знакомъ раздѣлений тѣла и духа или прогрессирующаго распада человѣческаго образа. Слишкомъ очевидно, что переходъ человѣчества подъ власть Деиегъ и Науки (я имъ ввиду математическое использование природы) указываетъ на возрастающую материализацію интеллекта и міра. Съ другой стороны, и какъ бы въ компенсацію этого явленія, духъ, въ которомъ наша дискурсивная и соціальная активность нуждается все меньшее и меньшее и съ котораго, благодаря этому симается необходимость обслуживания многихъ органическихъ функцій человѣческой жизни — духъ этотъ какъ

*) St. Thomas. Sum. Theol. I, 13, 5.

**) Denys. Theologie Mystique, Ch. I, 3.

бы освобождается или можетъ частично освободиться. «Фотографія освободила живопись». Эти слова Жана Кокто могутъ быть примѣнены ко всѣмъ областямъ. Печатаніе освободило пластическія искусства отъ педагогическихъ функций, выпавшихъ на ихъ долю въ эпоху строительства соборовъ. Опытныя науки освободили метафизику отъ заботы объяснять предметы чувственной природы и отъ многихъ иллюзій, явившихся послѣдствіями греческаго оптимизма. Земля не нуждается болѣе въ Ангелѣ, который бы ее вращалъ, она находитъ возможность двигаться безъ его помощи. Духъ возносится къ небу.

Но человѣкъ есть и тѣло и духъ, связанные между собой не илиткой, а единствомъ субстанціи. И если человѣческія вещи перестанутъ быть измѣряемыми человѣческимъ составомъ — одни въ соотвѣтствіи съ energіями матеріи, другіе по требованіямъ разноплановой духовности, то это будетъ для человѣка ужасающимъ метафизическими раздробленіемъ и части.

Можно думать, что образъ міра прейдетъ въ день, когда этотъ разрывъ достигнетъ предѣла и сердце наше не выдержитъ.

Что касается вещей духовныхъ, то ихъ «освобожденіе» рискуетъ остаться иллюзорнымъ, — что тяжелѣе рабства. Узы, налагаемыя ихъ служеніемъ людямъ, были для нихъ легкими. Они, хотя и стѣсняли, но придавали имъ ихъ естественный вѣсь. Ангелизациѣ искусства и знанія? Вся эта возможная чистота не будетъ ли утрачена въ этомъ грубомъ безумствѣ? Она обрѣтетъ себя и будетъ сама собой лишь въ оградѣ Духа. Тамъ гдѣ будетъ трупъ, тамъ соберутся орлы. Въ то время, какъ міръ опускался, Церковь Христова возиосилась какъ бы сквозь него, мало по малу, освобождаясь и освобожденная отъ заботъ о городахъ ее изгояющихъ и отъ земныхъ попечений, которая по праву выполняла. И, когда она, нищая и лишенная всего, бѣжитъ въ пустыню, она увлечетъ за собой все, что остается еще въ мірѣ не только отъ вѣры, любви и истиннаго созерцанія, но и отъ философіи, поэзіи и добродѣтели. И это будетъ болѣе прекраснымъ, чѣмъ когда либо.

9).Огромный интересъ современнаго кризиса заключается въ томъ, что будучи болѣе универсальными, чѣмъ какой либо иной, кризисъ этотъ вынуждаетъ насъ сдѣлать окончательное избраніе. Мы достигли, наконецъ, линіи водораздѣла. Благодаря измѣнѣ Запада, злоупотребившаго божественной благодатью и растратившаго дары, которые онъ долженъ былъ воздѣлывать для Бога, произошло то, что, вылавъ изъ порядка любви, порядокъ разума всюду исказился и болѣе ини иа что не годень. Зло рационализма породило раздоръ между природой и формой разума. Отнынѣ стало очень трудно удержаться на одномъ человѣческомъ. Нужно дѣлать ставку или выше разума и за него или ниже его и противъ него. Но одинъ лишь теологическая добродѣтели и сверхъестественные дары превосходятъ разумъ. Духъ? Но какой духъ вызываете вы? Если это ие Духъ Святой, то, съ такимъ же успѣхомъ можно было бы призывать духъ дерева или духъ вина (*esprit de vin* — непереводимая игра словъ).

пер.) Все, такъ называемое духовное или сверхъ разумное виѣ любви служить, въ концѣ концовъ, лишь животности. Вражда противъ разума будетъ всегда возстаніемъ рода противъ специфического различенія. Мечта противоположна созерцанію. Если чистота заключается въ полномъ разнудзданіи жизни, согласно чувствамъ и ихъ механизму, то чистоту эту мы найдемъ скорѣе у животнаго, чѣмъ у святого.

Миръ, тотъ міръ, о которомъ Христосъ не молился — его выборъ уже давно сдѣланъ. Освободиться отъ *forma rationis*, убѣжать какъ можно дальше отъ Бога въ невозможное метафизическое самоубийство, — жестокій и спасительный порядокъ, установленный вѣчнымъ закономъ, — таково желаніе, отъ которого трепещетъ плоть ветхаго человѣка. Этого желалъ и Древній изъ древнихъ, инвергаясь, подобно молнѣ, съ высоты небесъ. Чтобы выразить его въ абсолютномъ, въ полнотѣ, доступной существу, которое почти никогда не знаетъ, что дѣлаетъ — нуженъ иѣкотораго рода героизмъ. (Дьяволъ имѣть своихъ мучениковъ). Свидѣтельство безъ обѣщанія, возвращаемое тому, что болѣе, чѣмъ умерло...

Что касается огромной массы человѣческой, то судя по обыкновеннымъ условіямъ человѣческой природы, можно легко повѣрить, что она будетъ катиться по той же наклонной плоскости, безъ воли и мужества, умерщвленная своимъ идеаломъ. Движеніе по наклонной плоскости такъ легко!

Но все же ошибочно судить лишь согласно природѣ. Нельзя забывать о благодати, которая готовитъ свои неожиданности. Въ то время какъ старый міръ продолжаетъ свое ииспаденіе, уже зарождается воинстину новое, — таинственное и непобѣдимое движение божественного сока въ мистическомъ Тѣлѣ, нетлѣнномъ и не старѣющемъ, благословенное пробужденіе души подъ покровомъ Дѣвы и Духа. О, Премудрость, охватывающая силой своей концы земные и объединяющая противоположности! О, обѣтованіе, украшающее собой это несчастное время и вливающее въ насъ радость! Пусть народы, принявши крещеніе и не оставшіеся вѣрными своему призванію отдѣляются отъ Церкви, пусть всюду носятъ имя Христово, давая вмѣсто христіанской цивилизациіи лишь трупъ ея, но тѣ, которые чувствуютъ, что все потеряно и ждутъ неожиданного — я никогда не буду презирать ни ихъ отчаянія, ни ихъ ожиданія. Чего же они ждутъ? — вотъ что важно знать: Антихриста или Второго пришествія Христа? Мы, мы ждемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Мы знаемъ, чего ждемъ и знаемъ, что то, чего мы ждемъ превосходитъ всякое постиженіе. Есть разница между тѣмъ, когда не знаютъ, на что надѣяться, и когда знаютъ, что то, на что надѣяются — непостижимо.

ЖАКЪ МАРИТЭНЪ.

ПУБЛИЧНОЕ ЗАСЪДАНІЕ РЕЛИГІОЗНО-ФИЛО- СВОСКОЙ АКАДЕМІИ, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА.

Въ воскресеніе 1 ноября въ Парижѣ состоялось публичное засѣданіе Религіозно-Філософской Академіи, посвященное памяти Владимира Соловьева по случаю двадцатипятилѣтія со дnia его смерти. Засѣданіе началось панихидой, отслуженій протоіеремъ о. Сергіемъ Булгаковымя. Послѣ панихиды О. Сергій Булгаковъ сказалъ слово:

Поминайте наставниковъ вашихъ (Евр. 13: 7). Долгъ любви церковной къ почившему рабу Божему Владимиру есть прежде всего молитва о душѣ его, а затѣмъ и благодарная память о добромъ дѣлѣ жизни его. Есть много людей, которымъ помогъ онъ прійти къ вѣрѣ Христовой и пройти, опираясь на его руку, ту или иную часть своего пути къ Богу, и я первый обязанъ ему этимъ, и въ немъ имѣю одного изъ путеводителей къ Христу. Рабу Бож. Владимиру вѣрено было служеніе слова, подобное служенію раннихъ христіанскихъ апологетовъ, которые помогали пробиваться къ вѣрѣ черезъ тьму невѣрія и язычества, и къ тому Богъ надѣшилъ его многими дарами. Онъ былъ проповѣдникомъ вѣры въ Бога и Церкви, и всю жизнь несъ подвигъ этого исповѣдничества. Ему даны были многие дары, — даръ религіознаго воодушевленія и живого, опытнаго проиниженія въ догматы, даръ духовной свободы, даръ отысканія Царства Божія въ силѣ, правдѣ и красотѣ его раскрытия въ историческихъ путяхъ человѣчества, даръ печалованія о расколахъ церковныхъ. Больше и многие дары влекутъ съ собою и большія трудности, и духовныя восхожденія должны оправдываться еоразмѣр-

шамъ молитвеннымъ подвигомъ. Трудно всегдаохранять духовное равновѣсіе и трезвость, не дѣляясь жертвой искренности и прелыщеній, не смиливая вдохновенности съ вдохновенiemъ, возбужденія съ пророчествованіемъ, дерзновенія съ самоопіемъ, и почившій рабъ Божій Владимиръ не всегда и не во всемъ оставался свободенъ отъ этихъ смишеній. И дѣло любви первовидной къ почившему является не только хранить о немъ молитвенную память, но и продолжать жизненное дѣло его, исправляя его въ уклоненіяхъ и ошибкахъ и тѣмъ и освобождая душу автора отъ ихъ, послѣдствій, на немъ тяготѣющихъ.

Въ честь другихъ уклоненій было и то, которое постигло его на пути его искальї церковного возсоединенія всѣхъ, именно, смущающее многихъ тайное присоединеніе его къ католицизму, которое неизвестно было при его жизни и понятие остается нераагаданной тайной. Однако передъ смертью умирающій обратился къ Творцамъ Православной Церкви, на смертномъ одрѣ онъ не отторгся отъ Православія, и Православіе не отрицается своего сына, нынѣ пами благодарно поминаемаго.

Послѣ слова О. Сергія Булгакова Н. А. Бердяевъ еказаль на тему: «Идся Богочеловѣчества у Вл. Соловьевъ»:

Русские неблагодарны къ своимъ замѣчательнымъ людимъ. Эта неблагодарность сказалаась и въ отношеніи величайшаго русскаго мыслителя. Образъ Вл. Соловьевъ остается загадочнымъ. Есть Соловьевъ дневной и Соловьевъ ночной. И противорѣчія Соловьевъ почтого

иногда лишь наимущимся образомъ были примицены въ сознаніи Соловьевъ диссертативнаго. Онъ мистикъ и рационалистъ, православный и католикъ, человѣкъ церковный и свободный гностикъ, консерваторъ и либералъ. Противоположныя направления его считаются своими. Но они были и остались одинаковы. Вл. Соловьевъ универсальный умъ и центральной идеей его была идея конкретнаго всеединства. Но движущий парадоксъ В. С. нужно искать въ идее Богочеловечества. Съ этимъ связано его пониманіе христианства. Онь прежде всего религіозный защитникъ человѣка и человѣчества. Онь борется со злыми уклонами итъ моногенитству. Вл. Соловьевъ вернулся къ вѣрѣ отцовъ постъ гуманистического опыта новой истории, послѣ свободнаго пути познанія. И для него свобода и активность человѣка есть часть христианства, какъ религія Богочеловечества. Онь имѣетъ въ христианство приципъ развитія. Онь всю жизнь защищаетъ свободу духа, свободу совѣсти, чѣмъ отличается отъ католичества. Христианство предполагаетъ не только вѣру въ Бога, но и вѣру въ человѣка, т. е. въ соединеніе къ Богочеловечеству двухъ природъ. Въ первый периодъ, къ которому относится «Членъ о Богочеловечествѣ» постулюєтъ Вл. Соловьевъ отликается патиматизмомъ. Онь не видитъ трагизма историческаго процесса и представляетъ себѣ автоподвижно осуществленіе тесноты на землѣ. В. С. неходитъ изъ царства современной цивилизации. Но онъ признаетъ человѣтъльное значеніе отпаденія природныхъ человѣческихъ силъ отъ Бога, какъ условія свободнаго ихъ возсоединенія съ Богомъ. В. С. прошель черезъ германский идеализмъ, который для русской религіозной мысли имѣть то же значеніе, какое имѣла греческая философія для учителей Церкви. Рационализмъ и мистицизмъ сочетаются въ религіозной философіи Соловьева. Онь понимаетъ христианство не только какъ церковь, но и какъ задачу. Христианство съюз организованная любовь. Для В. С. Богочеловечество явится въ результате соединенія божественнаго начала Церкви на Востокѣ и человѣческаго начала на Западѣ. Активное выраженіе человѣческаго начала въ Богочеловечество — основная идея В. С. Онъ вѣритъ въ человѣчество, какъ въ реальное существо. Съ этимъ связано ученіе о Софии. Софія есть пде-

альное, совершающее человѣчество. Человѣчество — душа міра. Софія — душа міра, человѣчество — двойственное существо, божественное и тварное. Нѣть рѣзкаго раздѣленія между сверхъестественнымъ и съестественнымъ, какъ въ томизмѣ. Человѣчество вкоренено въ Божественную міръ. Каждый человѣкъ вкоренить въ универсальномъ, небесномъ человѣкѣ, тѣ Адамъ Кадмонъ Кабаллы. Мирская душа свободна, она свободно, предмѣтно и доворсочно отпала отъ Бога и склонна дойти къ нему вернуться... В. С. учитъ объ абсолютномъ сущемъ и абсолютномъ становящемся. Богочеловечество есть абсолютное становящееся. Явленіе Христа есть явленіе Нового Адама, есть антропогенетический и космогенический процессъ. В. С. чуждо судебное пониманіе искусства. Въ этомъ онъ чуждъ католической теологии. Въ христианскомъ человѣчествѣ должно произойти тоже соединеніе двухъ природъ, которое иди-видуально промошло въ Иисусѣ Христѣ. В. С. никогда не понималъ христианство, какъ религию личнаго спасенія, а всегда понималъ его, какъ религию спасенія и преображенія мира, какъ религию соціальную и космическую. Отрицательное развитіе человѣческаго начала имѣетъ положительное значеніе для Богочеловечества. В. С. прѣдлагаетъ огомное значеніе спасѣству имѣюю потому, что въ немъ выражена напряженія активности личнаго человѣческаго начала. Съ религіознымъ утвержденіемъ человѣческаго начала у В. С. связана его пониманіе пророческаго служенія, сподобнаго пророчествованія. Пророкъ въ отличіе отъ священника есть богословъ, новешій человѣкъ. В. С. былъ одинокъ и непонятъ, потому что онъ чувствовалъ себя привидѣніемъ къ пророческому служенію. Онь, какъ и кардиналъ Ньюманъ, признаетъ догматическое развиціе въ Церкви. Въ статьѣ «Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія» В. С. видитъ въ гуманизмѣ и прогрессѣ, въ гуманитарныхъ общественныхъ реформахъ большее осуществленіе христианскихъ началъ, чѣмъ въ условиумъ и полуязыческомъ христианствѣ. Онъ всегда требовалъ, чтобы христианство было реальнѣо осуществлено въ жизни, личной и общественной. Христиане сами должны быть лучше, а не нападать на не-христианъ. Этую подлинно христианскую мораль

оинъ примѣнилъ къ еврейскому вопросу. Въ статьѣ «Идея человѣчества у Ав. Конта» В. С. сближаетъ культуру Великаго Существа — Человѣчества съ культомъ Мадонны и культомъ Св. Софіи. Человѣчество есть половина Богочеловѣчества. Конти не епкериши грѣха противъ Духа Св. и Соловьевъ предлагаетъ внести его имя въ христіанскій календарь. В. С. былъ своеобразнымъ христіанскимъ гуманистомъ. Человѣчность для него органически входить въ христіанскую вѣру. В. С. не всегда вѣрно рѣшилъ религіозную проблему о человѣкѣ, но заслуга его огромна въ самой постановкѣ проблемы. Въ первый свой періодъ Соловьевъ не дооцѣниваетъ силы зла въ мірѣ и его наростаній. Онь не свободенъ отъ иллюзіи прогресса. Его концепція вселенской теократіи есть чистейшая утопія, которая у него самого подъ конецъ рухнула. Въ «Новѣти обѣ антихристѣ» историческая перспектива окончательно замѣняется перспективой эсхатологической. В. С. не вѣрить болыше ни въ какій историческій задачи. Власть въ мірѣ окончательно переходитъ къ антихристу. Антихристъ — филантропъ, благодѣтель человѣчества. В. С. пишетъ, что зло парострастъ подъ видомъ добра. Теократія не можетъ осуществляться путемъ необходимой эволюціи. Пѣло В. С. приводитъ насы къ мучительной проблемѣ христіанского сознанія: христіане должны осуществлять правду Христову въ мірѣ, царство Божіе на землѣ и царство Божіе на землѣ легко можетъ оказаться подмѣтой, царствомъ антихриста. Коммунизмъ себѣлизируетъ находящимся осуществлениемъ соціальной правды. Новая исторія создала ересь гуманизма. И необходимъ церковный отвѣтъ на тревожный религіозный вопросъ, поставленный этой ересью, — раскрытие положительной правды о человѣкѣ, о его творческомъ признанії. В. С. всей своей жизньюставилъ этотъ вопросъ и помогалъ его разрешенію. Онь избралъ въ пророческую сторону христіанства и призывалъ къ творческому возрожденію христіанства. Въ этомъ его безсмертная заслуга.

Професоръ Б. П. Вышеславцевъ въ своей рѣчи «Владимиръ Соловьевъ и Платонъ» сказалъ слѣдующее: В. Соловьевъ является типичнымъ представителемъ восточного христіанства, воспринятаго нами отъ эллиновъ. Это выражается въ его

богословіи, въ его философіи, въ его мистикѣ, и даже въ его отношеніи къ другимъ исповѣданіямъ: нельзя понять его практическаго отношенія къ католичеству, если не иметь въ виду, что онъ одержимъ идеей всесоединства и православной идеей вселенской соборности. Всегда за видѣвшими восточными отцами Церкви, всегда за Дионисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исковѣдникомъ, Соловьевъ вступаетъ на путь Платонизма. Платонъ предопредѣляется весь путь, весь методъ его философствованія, всю его любовь къ Софіи. Въ концѣ своей жизни онъ ставитъ себѣ задачей дать русской философующей мысли Платона, какъ это сдѣлалъ Шлейермахеръ для Германіи. Во всей мировой философіи Платонъ является единственнымъ въ своемъ родѣ соединеніемъ трехъ потенцій духа: діалектическаго гenія, поэтическаго таланта и мистической одаренности. Въ этомъ сочетаніи дары Соловьева, конгениалны Платону; больше того, Платону конгениальна русская душа: тому доказательствомъ является Достоевский съ его трагическими гenіемъ, діалектическимъ талантомъ и мистическими озареніями.

Напротивъ, латинскій гenій католичества всего менѣе конгениаленъ Платону: онъ едохновляется Аристотелемъ, его разсудочно-аналитическимъ талантомъ, линейнымъ всякой поэзіи и мистики, его «Евклидовыми умозъ». Логика Аристотеля и разсудочно-аналитический гenій римскихъ юристовъ предопредѣляли характеръ католической теологии: статичность, конечность, абсолютность рѣшений, юрисдикцію (теорія искупленія), усвоеніе формальныхъ разграничений. Всегда характернымъ остается для нея полное исполненіе діалектики, съ ея апоріями, переходами, тенденціями, съ ея всесоединствомъ и соборностью; и палѣе — подозрительное отношеніе къ мистикѣ, которая ставится подъ надзоръ исквиціи и «директоровъ совѣстія».

Все это глубочайшимъ образомъ противорѣчить духу Соловьева, который владѣеть, конечно, методами западно-европейской мысли, какъ ученымъ и философомъ, но въ своей интимной мистикѣ опредѣляется всецѣло вліяніями востока: енрійскимъ гностізмомъ, Индіей, неоплатонизмомъ и восточными отцами церкви. Никогда католичество не по-

терпѣло бы мистику «Софії». Если бы Соловьевъ дѣйствительно перешель въ католичество, онъ навсегда остался бы тамъ чужимъ, какъ остались чужими католичеству Скоттъ Эрлугенъ, Николай Кузанскій и Мейстеръ Эккехагардъ.

Подлинное православіе Соловьева — всего лучше доказывается его послѣднимъ геніальнымъ произведениемъ: Повѣсть объ антихристѣ. Рѣчъ старца Іоанна о единстве христианской Церкви и соединеніи исповѣданій есть образецъ

православія — свободнаго, вселенскаго и соборнаго. Здѣсь иѣть рѣчи о переходѣ всѣхъ въ католичество, иѣть рѣчи и о томъ, что папа является единственнымъ вождемъ христіанъ въ ихъ борьбѣ съ антихристомъ. Соборное единство христіаングъ осуществляется въ порывѣ любви, въ сознаніи того, что «перегородки исповѣданій не доходятъ до небесъ» (Филаретъ). Католикъ никогда такъ не закончилъ бы «повѣсть объ антихристѣ» (см. напр. Бенсонъ).

ЧЕТВЕРТЬ ВѢКА НАЗАДЪ.

(Памяти Владимира Соловьева).

Прошло ровно двадцать пять лѣтъ съ того днія, какъ въ Москвѣ хоронили Владимира Сергеевича Соловьева. Выросло уже послѣ этого новое поколѣніе и вмѣстѣ съ поколѣніемъ предшествующимъ столько ярдумало и перечувствовало за минувшую четверть вѣка, сколько не приходилось дальнімъ предкамъ думать и чувствовать за цѣлосъ столѣтіе. Историческая Немизида творитъ переоценку всѣхъ цѣнностей и безжалостно кассируетъ самыяувѣренныя приговоры современниковъ. Имя Владимира Соловьева за минувшее двадцатилѣтие не только не померкло на историческомъ горизонте, но, наоборотъ, выросовалось на немъ боялье ярко и болѣе четко, становясь, несомнѣнно, свѣтописнымъ средоточиемъ цѣлаго литературио-философскаго созвѣздія.

Похороны знаменитаго русскаго философа яривались въ самую глухую безлюдную пору московскаго лѣта. Утроятъ 3 августа практъ Владимира Сергеевича ярцевали въ университетскую церковь — ту самую, где, какъ онъ разсказываетъ въ стихотвореніи «Три свиданія», ему въ раннѣмъ еще ютѣствѣ явилось первое видѣніе. Медленно и безшумно двигался серебряный парадный катафалкъ изъ имѣнія Князя Петра Н. Трубецкого «Узкое» по яросточной дорогѣ въ Москву. Девять верстъ прошли немногіе сотропождавши друзыя то скатыми золотистыми полями, то лиственнымъ лѣсомъ, уже теряющимъ багряный свой уборъ. Задолго до начала обѣдни раскрытый гробъ яоставили на возвышение, украсли обильно живыми цветами. Всю долгую заупокойную службу я почти не могъ оторвать глазъ отъ бездымащаго Соловьева. Трудно представить себѣ мертвѣца, производящаго болѣе величественное, мисти-

чески-примиряющее со смертью впечатлѣніе. Точно изъ блѣдо-палеваго мрамора, напоминающаго своимъ прѣтомъ еще не увидѣлъ лепестки нѣканой чайной розы, былъ выточенъ сверхчеловѣческимъ рѣзцомъ этотъ чудный тоцкій профиль. Недвижно лежалъ вокругъ прекраснаго лба когда-то непокорная прядь серебристыхъ волосъ. Длинныя пушнистыя рѣсины полузакрытыхъ глазъ, какъ будто скрыты предсмертную тайну навсегда погасшаго взора. Послушно скрестились усталыя жеистинныя руки. На спокойно сомкнутыхъ устахъ застыла чуть примѣтная яримирительная улыбка.

Молодой безвѣстный священникъ, папутствовавшій умирающаго «болярина Владимира» псевдѣю и яричастемъ въ селѣ Узномъ, прочелъ въ концѣ отпѣванія особымъ задушевымъ волненіемъ разрѣшительную молитву. Одна изъ сестеръ бережно отерла прекрасное лицо усопшаго брата какой-то ароматной влагой. Началось яослѣднее прощеніе. Обширныи храмъ огласился горькимъ плачомъ, не только женскимъ. Когда я почтователь чело Соловьева, я не почувствовалъ ледянящаго приносовенія смерти. Я ощутилъ, наоборотъ, благодатную близостьтого непобѣдимаго и неумирающаго начала, что надѣ бездушией смертью вѣчно торжествуетъ. Завидныхъ спокойствіемъ недоговореной, но для себя разгаданной тайны, мудраго завершительного синтеза, были запечатлены эти, яока нездимые, благородные останки. Сказали иѣсколько сердечныхъ напутственныхъ словъ старшій изъ служившаго собориѣ духовенства, симпатичнѣйшій нашъ ярофесоръ богословія Н. А. Елеонскій. Ближайшіе друзья — братъ Евгений, Петръ и Сергій Трубецкіе, В. Д. Кузьмичъ-Карааевъ,

ки. А. Д. Оболенский, П. Н. Исаков и другие подняли странно-легкий гробы и вынесли его к выходу.

День был ярко-солнечный и душный. Когда немноголюдная процессия шла мимо Храма Спасителя при полном солнечном сиянии стало падать большими хрустальными нарядами живительный дождь. Надъ Замоскворечьем вскорѣ показалась замѣчательно-красивая радуга — то небесное явленіе, которое такъ могло и такъ увлекательно символически толковать въ своей поэзии покойный Владимиръ Сергеевичъ. У порогъ Новодѣвичьяго монастыря начальный кортежъ былъ встрѣченъ корочь монахинь. Чудесная молодія заупокойныхъ павловъ, исполненныхъ однimi высокими голосами, гѣянной трелью замерла среди влажнаго осѣненнаго воздуха. Могила знатному философу была приготовлена предѣльно для входа, рядомъ съ местомъ вѣчного упокоенія его отца — знаменитаго историка. Начались рѣчи. Прекраснос, въ душу проникающе, слово сказали профессоръ В. Н. Герье. «Радость и надежду ты всегда вносишь съ собой, дорогой Владимира Сергеевичъ. Радость и надежду испытывала тотъ, кто видѣлъ тебя ребенкомъ въ родительскомъ домѣ, кто встрѣчалъ твой вздумчивый взоръ на студенческой счѣмѣ. Радость и надежда обладали всеми тобою, когда въ Московскомъ Университетѣ ты водрузилъ знамя истинной философии, долгъ забытой. Свѣтлый видѣнія, которыми ты жилъ и утѣшился, были не напрасны!» По сурому, точно вольтеровскому лицу заслуженного историка текли слезы и въ сухумъ безстрастномъ голосѣ его звучали особо-геленныя поты...

* * *

Въ одинъ изъ тихихъ лѣтнихъ вечеровъ 1867 года три мальчика-подростка, имѣвшихъ благословленіе-барский видъ, гуляли во кладбище въ подмосковномъ дачно-аристократическомъ селеніи Попковскомъ-Глѣбовѣ-Струѣшевѣ и мирно бесѣдовали. Вдругъ старій изъ нихъ — обладатель прекрасныхъ широкихъ глазъ и густыхъ каштановыхъ кудрей, съ мгновенно загорѣвшимся взглядомъ порывисто прыгнулъ на могилу невѣдомаго покойника, повалилъ на неї крестъ и стала на этомъ крестѣ плясать какой-то дикий танецъ... Съ недоумѣніемъ и ужа-

сомъ глядѣли на такое жестокое чудачество два младшихъ мальчика. Этотъ юный изувѣцъ, предвосхитивший ровно за полѣнка кощунственная выходки современныхъ комсомольцевъ, былъ Владимиръ Соловьевъ — будущій ревиѳстый защитникъ церковнаго христианства и дальновидный критикъ всякой безбожной революціи, а два его спутника — братья Левъ и Владимиръ Михайловичи Лопатины — впослѣдствіи первый — профессоръ Московскаго Университета по наследству философіи (умершій 8-21 марта 1920 года), а второй — артистъ Московскаго Художественнаго театра.

По засвидѣтельствованію, какъ этихъ, такъ и другихъ, своихъ друзей Владимиръ Соловьевъ въ раній молодости перенялъ кратковременій, но осинъ бурный періодъ богоchorческихъ сомнѣй и нечастиваго задора. Однажды 15-лѣтій скептикъ, живя подъ религиозно-консервативной сѣнью родительскаго дома, «предался склонности къ убийству и изъ озабоченія этого сорвалъ со стѣнъ своей комнаты и выбросилъ въ садъ образа, бывшіе свидѣтелями столькихъ его пламенныx молитвъ**). Безбоязнико, быстро и почти неизѣтно для окружавшихъ перешелъ Соловьевъ отъ кощунственнаго вольнодумства къ отстаиванию христианской теократіи, отъ безстресныхъ дерзаний къ ортодоксальной покорности.

Однако въ бездонно-глубокой изатѣи его остались неизбывшіе притягивающіе духовныя погеніи для самихъ смѣлыхъ богоchorческихъ сомнѣй. Въ послѣдніе годы онъ съ особымъ скорбнымъ убѣждѣніемъ повторялъ, что любить Бога длительно и вѣдоносно можетъ только тотъ, кто умѣеть Ему открыто и отважно противиться. «Многіе проносятъ теперь союзъ вѣрующихъ противъ угрожающаго безбожія, а я предпочелъ бы вступить въ союзъ съ неѣрѣсмъ противъ бездѣятельныхъ и поверхностныхъ христианъ», добавлялъ Соловьевъ, перѣдко при этомъ напоминаль, что изъ непримиримыхъ какъ будто Савловъ-генителей выходили

*) Л. М. Лопатинъ, Вл. Соловьевъ и кн. Е. Н. Трубецкій. Въвробы философіи и психологіи, кн. 119, стр. 356.

**) В. Л. Величко. Вл. Соловьевъ. Жизнь и творенія. С. П. Б. 1903, стр. 50 и биссма Вл. Соловьева, подъ редакціей Э. Л. Радлоса, томъ III(С. П. Б. 1911) стр. 74-75.

перазь Павлы—восторженные сторонники, что поэтому изъ всѣхъ союзовъ слѣдуетъ лишь рѣшительно избѣгать союза съ бѣсами, которые вѣрутъ и трепещутъ... Всегда испрено возмущался патръ философъ той непрощивной и своеокрыстной западтой, которую встрѣчаетъ шахъ истиннаго бѣра отъ властующаго класснаго липемѣрія и не уставалъ возставать устно и писанно противъ гоненій на еретиковъ, гнѣвѣдосанія новобѣрцевъ и утѣсненія миродѣція... На закатѣ спокѣи недолгихъ дній, подъ печатлѣніемъ отечественной религіозной нетерпимости, Владимиrъ Соловьевъ написалъ свое изумительное богоческое письмо къ императору Николаю II, доныне почти неизвѣстное въ русской эмиграції.* «Христосъ сказали: Я семъ дверь. Посоволитъ ли христіанамъ склою толкать тѣ эти двери однихъ и силою же не выпускать изъ нее другихъ? Сказано: приходящаго ко миf не отгою, но о притесняемыхъ насильно ничего не сказано. Зачѣмъ же тутъ еще привидѣніе, къ чему эта вѣщина искуственнаго ограда, это тройное колыцо изъ угловыхъ заборовъ, администраціиныхъ притеснителіиныхъ мѣръ и цензурныхъ запрещеній? Но какъ ни тяжелы и обидны эти оковы для стороны терпящей, — для различныхъ раскольниковъ, сектантовъ и инообраѣвъ, — безъ сраженія тяжелѣ и обидче таюс положеніе для самой господствующей церкви: для нея оно нагубно. Крѣпостное право, корабонаилѣ вѣстъ, разрывало помѣщицкаго. Закрѣпощеніе людей въ православію лишаетъ русскую церкви нравственной силы, подрываетъ ея внутреннюю жизненность. Можетъ ли Церковь Божія жить на землѣ безъ духовной борьбы за истину, а возможна ли такая духовная борьба для Церкви, крѣпко огражденной оружіемъ всѣстремленій? Съ какими успѣхомъ можно заблуждающихъ убѣждать въ той истинѣ, во имя которой они уже посажены въ тюрьму или сосланы въ ссылку? Оружіе церкви есть слово, но можно ли достойно обличать тѣхъ, кому уже заняли ротъ силой? Можно ли честно бороться съ противниками, у которыхъ крѣпко свѣзаны руки? Народъ уже выходитъ изъ духовнаго малотѣтства и недостаточнаго зашита истины

* Оно напечатано въ журнале «Начала» 1921 г.

производить въ его глазахъ гораздо большій соблазнъ, исколи свободная проповѣдь заблужденія. Далеко це худшіе среди православнаго народа могутъ разсуждать (и уже разсуждаютъ) такъ: изъ двухъ религіозныхъ обществъ, которое болѣе соответствуетъ духу Христову и евангельскому заповѣдямъ: гонящее или гонимое? Ибо, хотя не все гонимые страдаютъ за правду, но все гонители заставляютъ страдать высшую правду въ самихъ себѣ. Нельзя же православному христіанину отрицать того факта, что Христосъ въ евангелии неоднократно говоритъ своимъ ученикамъ: васъ будутъ гнать за имя Мое, но ни разу не скажутъ: вы будете гнать другихъ во имя Менія». Такъ испытываясь тамъ своему адресату. Преслѣдованіе еретиковъ испытываемо порождаетъ онестичніиныхъ безбоязненновъ, будущихъ разрушителей и осквернителей, какъ объ этомъ, въ глазахъ Соловьевъ, наглядно свидѣтельствуетъ примѣръ французской революціи. «Система замороженныхъничистъ» — породы цензурныхъ затретовъ и полицейскихъ пресѣчений рягѣи или ноже безусловно рушится и погребаетъ подъ своимъ обломкамъ остылѣнныхъ охранителей. «Новый времена старается, хотя и не всегда успѣшио, отѣтить у боянства пылицейскую функцию, а у полиції боянствающа санкцію». «Задача — труднѣе писать о нѣ классической статьѣ способъ «Клизисизъ драма Ильинъ». Этой великой задачѣ, не покладан рубъ, не силою оружія, служилъ Владимиrъ Сергиевичъ до посѣдѣнаго часа зѣни. Будущая русская революція всегда предсказывалась ему въ здѣсніиахъ очертанияхъ стихійнаго безнадѣянаго урагана, вандалізмъ, кроваво-жестелійной потѣхи. Однако, будучи испоколебимо предубѣжденъ противъ революціи «безбожной, безидеальной и безалогесной», онъ порою самъ совершило сердцемъ мечталь о корсуніомъ государственномъ переворотѣ, движемоюсь религіозною вѣрой. Подъ впечатлѣніемъ страшнаго голода, постигшаго Россію въ 1891 году, Соловьевъ носилъ съ фантастическими планами цѣлостнаго независимаго обновленія Россіи, производимаго дружными усилиями особаго триумвирата въ составѣ популѣрнаго священника, популярнаго полноводца и популярнаго мыслителя. На всякаго мудреца довольно простоты, и у всякаго генія проявляется вѣчно-дѣтское начало въ особыхъ не-повторимыхъ формахъ. Эта уточническая

греза вскорѣ перестала совершениею владѣть Соловьевымъ, по негодующій протестъ противъ власти, неумѣющей оградить народъ отъ хроническаго недобѣданія, какъ духовнаго таѣ и плотскаго, не замолкаль до конца въ его душѣ.

Эта загадочная двойственность въ исподражаемомъ духовномъ обликѣ Соловьева, оказавшися такъ ярко въ его политическомъ жизнепониманіи, всегда чувствовалась и въ его религіозно-философскомъ творчествѣ. Изъ странныхъ загадочныхъ противорѣчій была соткана многообразная, тоинъ мозаичная личность русскаго геніальскаго мыслителя. Какъ жемчугъ есть болѣнь раковинъ, какъ рѣдкайшіе черные перлы составляютъ по шамъ догадкамъ лѣтнителную изиращенность причудливої природы — таѣ бываетъ, вѣроятно, и въ сокровищахъ драгоцѣнностей философскихъ. Необычайно разносторонній и критицкій умъ Владимира Соловьева въ своихъ исторгѣлихъ переходахъ давалъ порою цѣлый радужный спектръ настроений. Игра цветомъ всѣстинной жемчужины зависитъ отъ интерференціи свѣта на волнистой поверхности перламутровыхъ слоевъ. Такъ и титаническій умъ Владимира Соловьева сверкаль разноцѣнными лучами въ зависимости отчасти отъ того, какой вѣнчанъ еяѣ попадаль на его своеобразную призму. Онь отражалъ и ровный свѣтъ горы Фаворъ, свѣтъ невечерній и немерцающій, и кровавое зарю краснаго сѣбѣ и мутно-зелено-ватое сіяніе житейскихъ болотныхъ огоньковъ... Рѣшающимъ властнымъ началомъ въ этихъ, иногда очень быстрыхъ переходахъ было, конечно, внутреннее самозаконное сознаніе нашего философа. Соловьевъ поималъ, какъ можетъ быть никто другой въ наше время, кристаллическую радость религіозной интуиціи и молитвеннаго благоговѣнія — однако и въ очень, зреѣломъ возрастѣ озадачивалъ простодушныхъ людей своими двусмысличными недомолвками. Иногда можно было заподозрить въ немъ какого-то двуликаго Януса богословской діалектики, доброго, но ласково-коварнаго Мефистофеля. Со-

ловьевъ называлъ православное богослуженіе «чудеснымъ и ангелами переданнымъ», но самъ въ храмы ходилъ очень рѣдко и однажды самъ при мнѣ прямо сказала, что весь церковный обиходъ не для него писать и что молиться, какъ подобаетъ нынѣшнему христіанству, на языкахъ славянскому, греческому и еврейскому, о旎 можетъ только въ полномъ одиночествѣ.

Вѣдь эти противорѣчія и вѣдь эти прічины, крайне интересны для всѣхъ изучающихъ таинственный духовный обликъ великаго русскаго философа, не подрываютъ иисконную бессмертию общественно-воспитательную цѣнность его проскоходѣвшихъ сочиненій. Въ сердечную минуту онъ говорилъ всегда о сердечномъ сердечно и обладать истиннымъ энтузиазмомъ выстрадавшаго убѣжденія. Всегда послѣдовательно училъ Владимиръ Соловьевъ, что иныи миръ безобразного сусмурдія и духовнаго рабства, миръ крови и грязи, можетъ и долженъ быть преображенъ и одухотворенъ дружными усилиями свободной человѣчности. «Соціализмъ завидуетъ богатымъ — христіанство ихъ жалѣеть». Эти вѣщія слова стоятъ огнеными буквами остаются на духовномъ небосклонѣ современной Россіи, давшей съ самоубийственнымъ упорствомъ кошмарную пародію на соціализмъ и растратившую таѣ головокружителью быстро свое богатство и духовное и материальное.

Въ мірѣ не живецъ, а въ даль стремящійся прохожій — бездомный бѣднякъ-беззербенникъ Владимиръ Соловьевъ заставлять родинѣ и человѣчеству исчислимое и нетѣльное богатство идѣйное. И вотъ почти всѣ русскіе религіозныес мыслители оказались хотя бы частичными его наследниками, отразясь за четверть вѣка въ своихъ работахъ волей или неволей, прямо или косвенко, его могутъ чарственное вліяніе. Оѣнить же весь пророческій и учительскій подвигъ Соловьева будетъ по силамъ только освобожденію и очеловѣченію Россіи будущаго.

Валентинъ Сперанскій.

ИЗЪ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ РУССКОЙ МОЛОДЕЖИ.

I

СЪЕЗДЪ ВЪ АРЖЕРОННЬ.

Съ 21 по 28 июля с. г. въ замкѣ Аржероннъ въ Нормандіи состоялся II съездъ Русского Христіанскаго студенческаго движенія во Франції. На съездѣ съѣхалось около 60 delegatovъ: членовъ религиозныхъ кружковъ и представителей студенчества. Съѣздъ посѣтили и приняли участіе въ его работахъ: Митрополит Евлогій, епископы Веніаминъ, о. Сергій Булгаковъ, о. Александръ Кашиникоффъ, о. Д. Соболевъ; профессора и руководители кружковъ: И. А. Бердяевъ, С. С. Безобразовъ, Б. П. Вычеславцевъ, Н. Н. Глубоковскій, А. В. Карташевъ, Г. Г. Кульманъ, П. К. Ивановъ, Л. Липсеровский, Л. А. Зандеръ.

Въ теченіе недѣліи участники съѣзда имѣли интенсивной религиозной и умственной жизнью — участвуя въ ежедневныхъ богослуженіяхъ, выслушивая рядъ докладовъ и лекцій, приимая живое участіе въ нихъ обсужденій. Завершился съездъ торжественной литургіей, на которой все участники сего причастились Св. Тайнъ.

Подобныя религиозные съезды не являются новостью въ жизни эмигрантской молодежи. Въ теченіе трехдѣсятнаго существования Русского Христіанскаго студенческаго движенія въ Западной Европѣ, сего съезды успѣли принять вполнѣ определенный и своеобразный типъ, выработали методы своей работы и даже усвоили цѣлкоторая традиціонныя формы. И тѣмъ не менѣе каждый изъ этихъ съездовъ представляетъ нечто новое, въ какомъ то смыслѣ является непохожимъ

на всѣ предшествующіе ему съезды — чѣмъ то творческимъ и, въ этомъ смыслѣ неожиданнымъ и непредвидѣннымъ. Программа съезда обычно детально разрабатывается заранѣе; темы докладовъ, участниковъ съезда, распределеніе времени — это извѣстно задолго до его созыва. Но во что выльется работа съезда, какое направление примиетъ его жизнь и какое влияніе будетъ оно имѣть какъ на отдельныхъ лицъ, участвовавшихъ въ немъ, такъ и на судьбы вс资料о движенія — этого невозможно заранѣе учесть, это опредѣляется только самой жизнью. А жизнь на этихъ съездахъ протекаетъ чрезвычайно интенсивно. Вопросы, которые ставятся здѣсь на обсужденіе обычно такъ глубоко и интимно затрагиваютъ духовную жизнь участниковъ, что требуютъ отъ нихъ полнаго напряженія вниманія и всѣхъ духовныхъ силъ — не для поклонія слышишаго, но для посилы участія въ жизни съезда, для обогащенія его своимъ духовнымъ опытомъ. Каждый съездъ является поэтому самостоятельнымъ и законченнымъ цѣлью, своего рода духовнымъ организмомъ — фрагментомъ жизни, совмѣстно прожитымъ, продуманнымъ и прочувствованнымъ его участниками.

Однако центръ тяжести съезда лежитъ не въ докладахъ и препіяхъ, какъ бы интересны и значительны они ни были. Его духовной осью является богослуженіе, обычно завершающее исповѣдью всѣхъ участниковъ въ совмѣстныхъ причащеніяхъ Св. Тайнъ. Этимъ съездъ превраща-

ется въ совѣтскую пеѧлью, въ течениѣ которой въ свободное отъ богослуженій время — въ атмосфѣрѣ живой церковности — обсуждаются и такъ или иначе разрѣшаются разнообразные этическіе вопросы — часто весьма тревожные и болезніе, требующія для своего уясненія и разрешенія соборнаго разума и церковной воли. Такимъ образомъ съѣзди эти являются по существу своему общимъ соборованіемъ русской молодежи, которая чрезвычайно нуждается въ нынѣ, ибо та безлобоность и сухость, которая въ предшествующую эпоху несколько сглыживалась наложностью жизни и традиціями быта — отравила теперь саму глубину русскаго сознанія.

Почти каждый изъ съѣзовъ имѣлъ свою особую тему, свой лейт-мотивъ, который вырабатывался въ течениѣ самога съѣзда и на фонѣ котораго воспринимались всѣ доклады, чего бы они ни касались. Такъ конференція въ Моравской Требовѣ (въ юлѣ 1924) выдѣлила вопросъ обѣ отношеній Церкви къ государству, Штернбергская конференція (въ томѣ 1925) — проблему Церкви; Архиреопскій съездъ (осенью 1924) — вопросъ о братствѣ, какъ о формѣ христіанской жизни... и т. д. Такое же внутреннее оформление своихъ духовныхъ устремлений получили и II Архиреопскій съездъ. Первоначально участниковъ это было неясно — что является центральнымъ явлениемъ въ многообразіи подвидовыхъ на немъ темъ. Но на третій день ст. ясностью обнѣружилося, что основнымъ и наиболѣе жгучимъ вопросомъ является столповитое душъ пониманій христіанскаго пути: монистическо-эскатологическаго, бѣгущаго жизни ради личнаго спасенія, и церковно-дѣятельного, стремящагося къ преображенію и просвѣтленію всей жизни свѣтыми Христовой истиной. Сообразно этому выдвинулъ и болѣе глубокий вопросъ о томъ, что является основой жизни христіанки: борьба съ яркими грѣхомъ или любовь, исключающая грѣхи и струящаяся обнять весь Божій миръ. Это основное противоположеніе двухъ типовъ христіанской мысли и жизнѣ, никогда не устранимое въ жизни изъ земли земной Церкви, какъ цѣлаго, такъ и отдельныхъ ея членовъ, — было вновь почувствовано и перенято участниками съѣзда съ такой сплошной и глубиной, что въ сравненіи съ нынѣ всѣ прочитанные доклады и лекціи

были восприняты какъ предысмысли этого вопроса, какъ тотъ общий фонъ, на которомъ отчетливѣѣ выражалась основная тема съѣзда. Впечатлѣніе это можетъ быть не совсѣмъ правильнымъ, ибо хотя всѣ доклады таикъ или иначе и насыщены этого общаго христіанскаго вопроса, главная ихъ цѣнность состояла въ самостоятельной ея разработкѣ, только частично связанной съ проблемой аскетизма. Таковы были, напримѣръ, чрезвычайно интересный докладъ Б. П. Вынѣславцева о значеніи сердца въ системѣ Христіанскаго познанія. Тема эта, на первый взглядъ чисто гносеологическая, на самомъ дѣлѣ заключала въ себѣ иной подходъ къ проблемѣ познанія, пошуку языческой схемы православной гносеологии, преодолѣвающей разудочные методы дискурсивнаго познанія и стремящейся видѣть истину не въ формальнѣй пра-вильности, последовательности или очевидности сужденій, но въ единицѣ и связности всѣхъ фундаментальныхъ доказательствъ.

«Человѣкъ находитъ себя иакъ эфемерное, хрупкое, зависимое существо, вилс тинное иа абсолютное, бесконечное, всесовѣмлюющее, испостижимое бытіе, «въ немъ же движемся есмы». Человѣкъ есть иакъ иоячное, относительное, несамодостаточное существо; стѣдовательно, онъ мыслятся и существуетъ лишь въ зависимости отъ безъисчигнаго, абсолютнаго, самодостаточнаго начала. Такова аксиома религіи, какъ аксиома зависимости, ибо религія сеѧ связь и зависимость. Аксиома зависимости безъсознательно утверждается вскимъ и всегда: фетишизмомъ, идолопоклонничествомъ, наукою, здравымъ смысломъ, даже язычествомъ. Но языческое міросозираніе стремится умалить нашу зависимость, истолковывать пешно сущее иа иакъ абсолютное и иепостижимое бытіе, яакъ матерію, знергію, движение, ходьство, сознаніе и проч. Критическая философія раскрываетъ прямую исправду таихъ утверждений: пешно иакъ абсолютное углублѣніе, выявленіе открываетъ границы постижимаго въ ии мнимой безъисчигнной глубину. Истинно сущесътъ есть таинственная глубина и глубокая тайна. Разумъ и мистическое чувство сходятся въ признаніи иепостижимости «вещи въ себѣ». Это и есть иерархіппикъ невѣдомому Богу», который ап. Навель пашарь возвѣгнутымъ въ эллинистической мудрости: сократовское знаніе своего поз-

наніп. Изъ таинственной глубины мы возникаемъ и рождаемся и въ нее же уходимъ. «Откуда и куда идемъ?» Это вѣчный вопросъ религіи, місіа, язозіи и философіи. Христіанское откровеніе даетъ совсѣмъ особый, исключительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: «Я исхѣль отъ Отца и пришелъ въ міръ; и опять оставляю міръ и иду къ Отцу». Таинственная глубина и глубокая тайна есть тайна Бога Отца. Вотъ мы откуда и вотъ куда мы идемъ, ибо все мы дѣти Единаго Отца. Это удивительное открытие мышинаетъ смыслъ всего: жизни, смерти, рождения. Иначе бѣется сердце въ домѣ Отца, иначе мы дышемъ въ Его обители, иначе «движемся и ссымы!» Глубокое переживаніе Богосъюновства есть какъ бы новое рождение, которое перенимается не только умомъ, но и сердцемъ. Аксіома религіи есть не только аксіома ума, но и аксіома сердца. Во всей полнотѣ она постигается и перенимается «умомъ, стоящимъ въ сердцѣ». Какъ возможно, однако, отрицать аксіому религіи? Какъ возможенъ атеизмъ? Нельзя отрицать что мы имѣемъ Отца (это аксіома, и здесь неѣть свободы); но можно отречься отъ Отца, уйти отъ Отца, забыть Отца, не хотѣть знать Отца (блудный сынъ) — и въ этомъ мы свободы. Человѣкъ, отречійся отъ Отца, говорить: «у меня неѣть Отца!», то же говорится и атеизмъ. Здѣсь не уничтожается, конечно, очевидность рождениіи, но разрывается союзъ любви, а сущность любви соединена со свободой. Въ основе всякаго атеизма и богооборчества лежитъ актъ отречениіи, актъ разрыва зависимости во имя гордой независимости. Но эта независимость всегда иллюзорна. Зависимость неуничтожима ни для какого конечнаго существа: если мы ее рвемъ и ненавидимъ, то она становится цѣлью тюрьмы, оковами ада. Атеизмъ есть въ концѣ концовъ антитеизмъ, отъ этого свойства ему ненависть къ религіи и изгнаніе. Безуміе антитеизма состоитъ въ томъ, что онъ втайгъ вѣруетъ въ то, что отрицає: «и бѣзы вѣруютъ и трепещутъ».

Далѣе необходимо остановиться на докладѣ А. В. Карташева «о ближайшихъ судьбахъ русской Церкви и о значеніи братскихъ соединеній». Докладъ этотъ въ яркихъ чертахъ обрисовалъ тѣ проблемы, которая уже теперь встаютъ передъ церковнымъ сознаніемъ и безусловно встануть въ гораздо болѣе острой

и отвѣтственной формѣ въ недалекомъ будущемъ. При старомъ строѣ русская Церковь была избалована красотой своей методики. Цѣлый рядъ проблемъ, цѣлыхъ областей жизни были совершенно изыты изъ вѣдѣнія Церкви и рѣшились государствомъ, ревниво оберегавшимъ свои ярова. Но этотъ старый быть не удовлѣтворить запросовъ нового времени. Въ будущей Россіи мы можемъ мыслить Церковь только внутренне свободной, не пленненной государствомъ, не ограниченной имъ въ Ея суждѣніяхъ и дѣйствіяхъ. А такая Церковь должна будетъ отвѣтывать на всѣ вопросы времени, которые безконечно усложняются какъ вслѣдствіе новыхъ условий жизни, такъ и въ связи съ тѣми измѣненіями, которая произошли въ самомъ церковномъ народѣ. Ибо вмѣсто просто вѣрующаго народа и отвѣтственности за все іерархіи мы видимъ уже тяготъ въ Церкви тѣ элементы, которые, хотя и плавятся блудными сыпами, тѣмъ не менѣе имѣютъ свои запасы, свои мысли, и чувства, на которые Церковь какъ-то должна отвѣтить. И въ частности идолъ соціоцентризма, которому такъ долго поклонялись русской интеллигенциѣ, имѣть въ своей основе ярко выраженное чувство соціальной проблемы, которая является наиболѣе болѣзнями и паниболѣе живымъ и важнымъ вопросомъ современной эпохи. Ересь исключительной общественности, какъ и вскакая сресь, есть только неправильное истолкованіе, ложный отвѣтъ на реальный и исконный вопросъ. Порочность сї заключалась въ томъ, что ложь самоцѣнной и автономной общественности была поставлена на мѣсто истины церковно-божественного служенія. Но послѣднее является неустранимымъ изъ жизни Церкви. И если въ прежнія эпохи оно не занимало церковного сознанія, то это объясняется тѣмъ, что Церковь вообще даетъ свои отвѣты на вопросы данного времени и данной эпохи, предствляя имъ созрѣвать въ свое время и не поднимая ихъ раньше срока. И въ этомъ отношениѣ нѣцѣль закрывать глаза на то, что современное человѣчество живетъ соціальными проблемами и что ихъ надо поднимать на себя церковному сознанію, которое по самой природѣ своей является сознаніемъ вселенскимъ, то есть обнимающимъ все, входящимъ во все и находящимъ въ себѣ отозву на все окружающее его. Въ этой грандиозной задачѣ пред-

лежащей Церкви — мощнымъ орудіемъ ея дѣятельности должны пвиться братства. Сейчасъ еще невозможно представить ихъ дѣятельность въ псныхъ и конкретныхъ чертахъ. Жизнь покажетъ сама, какіе пути братскихъ объединеній явятся наиболѣе цѣлесообразными и отвѣчающими конкретнымъ запросамъ времени; но суть ихъ ясна уже теперь: по какимъ бы основаніямъ и для какихъ бы цѣлей вѣрующіе не соединились въ братства — они всегда должны образовывать небольшіе ячейки, въ которыхъ все браты знали бы другъ друга, довѣрили другъ другу и жили бы своей интимной братской жизнью. Но будучи замкнутыми и, таъ сказать, семейными организациями, братства не должны уходить въ область исключительности и религіозного провинциализма. Въ Церкви нѣть ничего частнаго и изолированшаго, Церковь вся — вселенска; поэтому и Церковныя братства — небольшіе въ своихъ масштабахъ и скромныя въ своей дѣятельности, не могутъ отказываться отъ максимальныхъ христіанскихъ задачъ, посыпаемыхъ Богомъ именно нашей эпохѣ. А таковыми пවится не только разрешеніе соціальной проблемы въ иашей собственности средь христіанскимъ осуществлениемъ которой собственно и является братство), но и такія задачи, какъ внутреннее объединеніе Православного Востока, а затѣмъ болѣе близкая связь съ инославными христіанскими вѣроисповѣданиями. Здѣсь не можетъ быть границъ и ограничений, ибо Вселенская Церковь ни про что не можетъ сказать «мои хата съ граю». Она близка всему и всѣмъ, — и потому задачи, припадающія ей — безграничны. Но исполнять ихъ приходится слабымъ человѣческимъ силамъ, которые могутъ поднимать ихъ на свои плечи только вмѣстѣ, только соборно, — объединяясь въ мѣру своего духовнаго возраста и христіанской любви и осуществляя таихъ объединеній и должны явиться братства».

Логическимъ продолженіемъ доклада А. В. Карташева и вмѣстѣ съ тѣмъ завершеніемъ всего этого цикла мыслей о дѣятельномъ характерѣ христіанства, привлеченаго къ міропреобразующей и міропрѣстѣляющей работе, явился докладъ Н. А. Бердяева «О современномъ кризисѣ и о задачахъ Православія».

«Мировой кризисъ, который переживаетъ современная намъ культура, имѣеть, по

мысли Н. А. Бердяева, глубоко религіозные корни; это, кризисъ подлинно религіозный, который въ течениѣ многихъ лѣтъ подготовлялся длительнымъ процессомъ секуляризациіи цѣлыхъ областей жизни и дехристіанизациіи всего европейскаго человѣчества. Первоначальная средневѣковая сратченность Церкви и царства нesарп — государства, жизни и быта — пошатнулась уже на порогѣ Ренессанса; въ дальнѣйшемъ этотъ процессъ получалъ все болѣе полное и глубокое выраженіе, жизнь все болѣе и болѣе отдѣлилась отъ Церкви, замѣнивъ подлинный религіозный реализмъ вѣшней символикой, сохранившей видимость нормального соотношенія силъ и цѣнностей. Но на самомъ дѣлѣ это былъ глубочайший религіозный упадокъ. Соціализмъ, неусть пассивно рабски, но совершение правильно выразилъ господствующую въ обществѣ, искаженную и нарушенную іерархию цѣнностей, когда поставилъ въ главу угла экономизмъ. Такова же природа имперіализма. Постѣдніе дѣйствительно пවаются господствующими силами современной эпохи, но въ сущности своей они являются не приципами, а результатами тѣхъ религіозныхъ процессовъ, кот. пережила культура новаго времени. И мы не можемъ закрывать глаза на ту ложь, которая называла въ существѣ свою языческій міръ христіанизмъ обществомъ и государствомъ и прикрывала ярлыкомъ церковности явно нехристіанскій строй жизни. По существу вся жизнь была совершение оторвана отъ Церкви, творчество всѣхъ видовъ было если не прямо антицерковнымъ, то во всякомъ случаѣ глубоко расцерковленнымъ. Вслѣдствіе этого постепенно измѣнялось и само понятіе Церкви. Вмѣсто интегральнаго пониманія какъ единства всѣхъ областей жизни, Церковь стала пониматься дифференціально, какъ учрежденіе, имѣющее свое мѣсто наряду со многими другими учрежденіями. Повсюду — въ науку, какъ и въ жизни — на мѣсто живого космоса ставилась разсыпающаяся на мертвые атомы природа, начало органическое подмѣнялось механизмомъ. И революція — какъ бы ужасны ни были ея дѣла — пවилась только пассивнымъ, вторичнымъ, отраженнымъ, рефлекторнымъ пвленіемъ, выявившимъ во внѣ ту духовную пустоту, которая царила въ предшествовавшую сїй эпохѣ. Эти соображенія выпиняютъ сущность

стоящихъ передъ нами проблемъ. Онѣ сводятся не къ возстановлению старой идеологии и разложившагося стояния жизни, а къ созданию нового церковнаго организма, къ работѣ надъ творческимъ ростомъ самой жизни. Тѣло Церкви, какъ и вселене тѣло состоять изъ клѣтокъ и можетъ жить нормально только при здоровыи его элементовъ. И вотъ къ образованію такихъ здоровыхъ и крѣпкихъ клѣтокъ церковнаго организма мы и должны стремиться. Такимъ образомъ маленькое и скромное дѣло кружковъ и братствъ — если посмотретьъ на него съ точки зрѣнія философіи исторіи, оказывается самымъ жизненнымъ и существеннымъ отвѣтомъ на міровую боль нашей эпохи. Конечно, эти опыты — только прелюдія къ грандиозной работе будущаго — христіанізациіи міра. Но и въ качествѣ таковой — и въ нашу переходную эпоху — они могутъ имѣть свое значеніе. Въ будущемъ нѣроятно произойдетъ измѣненіе стиля и быта православія. Константиновскій періодъ окончился и окончился потому, что въ немъ не происходило реального преображенія жизни, а господствовалала лишь условная символика, въ которой обнаружилась ложь. Въ будущемъ долженъ созидаться такой стиль Православія, который будетъ обнаруженіемъ творческой религіозной энергіи, преображающей жизнь. Стиль Православія пересталь быть простецкимъ, и это совершенно естественно и закономѣрно, ибо временный стиль, окраинивающій ту или иную эпоху, не присущъ онтологіи Церкви. Интеллигентія возвращается въ Церковь, пародъ же отходитъ отъ Церкви. Но, обращаясь въ болѣе углубленному, мышленію Православіе на самомъ дѣлѣ возвращается къ той своей болѣе усложненной и болѣе тонной эпохѣ, которую мы находимъ во времена греческой патристики. Мы должны преодолѣть въ себѣ мнительность, подозрительность и маловѣреи и утвердить въ себѣ мужество духа.

Антитезой докладу Н. А. Бердяева, который резюмировалъ пониманіе христіанства, какъ дѣятельной религіи преображенія міра, и далъ исторіософическое теоретическое обоснованіе нѣкоторымъ устремленіямъ Р. С. Х. Д., пвились мысли епископа Вениамина, развитыи имъ кань въ особомъ докладѣ «о подготовкѣ Христіаніи къ общественной дѣятельности и о воспитаніи христіанского

характера», такъ и въ выступленіяхъ въ преніяхъ по докладу Н. А. Бердяева (докладъ еп. Вениамина былъ первымъ по порядку, но излагается въ данномъ мѣстѣ для большей испости общихъ идейныхъ итоговъ конференціи). Въ отличие отъ Н. А. Бердяева и А. В. Карташева еп. Вениаминъ рассматривалъ общественную дѣятельность не какъ церковное служеніе, но какъ старое беспочвенное и утопическое стремленіе русской интелигентіи спасти міръ вицѣнными средствами. Съ этой точки зренія еп. Вениаминъ категорически отрицалъ первостепенное значение общественій дѣятельности, считая такую постановку вопроса иехристіанской и грѣховной. Общая польза, общественное благо никогда не можетъ да и не должно занимать въ душѣ первого мѣста. На первомъ мѣстѣ всегда стоитъ «я», мои интересы, мое спасеніе. И монашество есть путь моего, личного спасенія, а отнюдь не общественного дѣла. «Спасайтесь себѣ» — вотъ первая и основная заповѣдь Христіанства. Но общественной дѣятельности нельзѧ предоставить даже второго мѣста; ибо если первой въ главной моей заботѣ является я самъ, моя душа (идея святого эгоизма) то на второмъ мѣстѣ должна стоять моя семья — жена, дѣти, близкіе. Въ этомъ отношеніе простое и столь опошленное на словахъ мѣщанство несравненно выше пустого утопизма общественности. Послѣдней можетъ быть отведено только третье мѣсто въ іерархіи жизненныхъ цѣнностей, который все въ совокупности важны только какъ средства, а не какъ цѣли; семья же какъ общественность можетъ быть только средствомъ самоспасенія; въ противномъ случаѣ она также безмыслия и грѣховна. Подготовить себя къ такого рода жизни и дѣятельности можно только воспитывая и развивая свой духъ, который долженъ быть единственной действующей въ человѣкѣ силой. Отвѣтъ на вопросъ, какъ это дѣлать, даетъ вся аскетика. Здѣсь также необходимо отказаться отъ старыхъ заблужденій о доброй природѣ естественного человѣка. Современная мысль недооцѣниваетъ силу личного успѣха и отсюда именно является утопія общественного переустройства міра, подмѣняющая единственно правильный путь борьбы съ грѣхомъ въ престїдованіи единственной цѣли — личного спасенія — различными программами вицѣнной дѣятельности.

Въ соответствии съ этимъ настроение епископа Вениамина рѣзко разошелся во взглядахъ съ Н. А. Бердяевымъ и свѣдѣлая на его докладѣ рядъ возраженій, посдѣжившихъ темой оживленнаго и старинного обсужденія со стороны участниковъ съѣзда. Возраженія эти въ общихъ чертахъ свелись къ слѣд.: 1) къ отрицанію положеній объ окончаніи Константиновскаго періода и къ мысли о томъ, что «новая эпоха» можетъ означать только его перерывъ; 2) въ рѣшительномъ отрицаніи возможности «новаго стиля» въ Православіи; 3) въ убѣждѣніи, что христіанская общественность была присуща ярошой эпохѣ исколькъ не меныше, чѣмъ настоящей, ибо рѣшеніе общественныхъ вопросовъ есть явленіе, автоматически соответствующее дѣлу личнаго спасенія — и какъ раньше спасались, значитъ и строили соціально; 4) въ рѣшительномъ отрицаніи идеи «преображенія міра», къ которой люди не призваны, потому что Царство Божіе несоздано и ис. м. б. осуществлено на землѣ; 5) въ утвержденіи, что единственной формулой христіанской дѣятельности является: «спасайтесь — строй — между прочимъ и общественно», а отнюдь не «стройте спасасесь» — въ каковыхъ словахъ, по мысли епископа Вениамина, можно резюмировать докладъ Н. А. Бердяева.

Въ этомъ спорѣ, захватившемъ всю конференцію и продолжавшемся во всѣхъ частныхъ разговорахъ и на ней долго послѣ ся окончаний, необходимо отдать должное глубокое разногласіе сп. Вениамина и Н. А. Бердяева отъ множества недоразумѣй: къ послѣднимъ относится различное пониманіе слова общественности, какъ церковної (въ буквальномъ смыслѣ слова — экклесія — общеніе) съ другой стороны и какъ вѣнчаной соціальной организаціи — съ другой; неправильное восприятіе идеи самоспасенія какъ противорѣчащей добрымъ дѣламъ и исключающей вскную дѣятельность, тогда какъ по мысли сп. Вениамина они всегда и извѣжно связаны одно съ другимъ; восприятіе темы Н. А. Бердяева какъ вѣроучитѣльной, тогда какъ весь пафосъ его доклада былъ направленъ на то, чтобы показать, что если дѣло культуры и общественности не будетъ взято въ руки силами христіанства, то имъ воспользуются антихристъ, который уже дѣлаетъ въ этомъ отношеніи серіозные опыты.

Но устрапивъ всѣ недоразумѣнія между этими двумя точками зреінія, все же остается глубокое противорѣчіе, очень трудно формулируемое и тѣмъ не менѣе ясно ощущаемое. Для одной изъ нихъ пораженность грѣхомъ является основнымъ опредѣляющимъ фантомъ духовной жизни, которая вслѣдствіе этого сводится къ борьбѣ съ нимъ; методомъ и искусствомъ этой борьбы является вся аскетическая литература, практикой ея — вся жизнь Церкви. И идея самоспасенія, свѣтлого эгоизма является съ этой точки зреінія основной идеей Христіанства, которою такимъ образомъ опредѣляется чисто искателіе — какъ отрицаніе и борьба со зломъ въ душѣ каждого человека. Для противоположной же точки зреінія основнымъ является фактъ Богоприсутствія въ мірѣ, фактъ Боговоплощенія, понимаемаго ис только исторически, но и систематически, ис только какъ догматъ, но и какъ заповѣдь. Всѣ природы должны стать Божественными, все должно стать Богомъ, Богъ долженъ быть всичскан во всѣхъ — а сообразно этому Христіанство — есть ис только религія борьбы съ грѣхомъ, но главнымъ образомъ и первымъ долгомъ религія просвѣтленія ялоти, просвѣженія міра, къ работѣ надъ которымъ и призваны всѣ «соработники на ивѣ Христовой». Это противорѣчіе двухъ концепцій Христіанства послужило темой для стѣндающаго доклада о. Сергія Булгакова, который стремилсъ воспріять его въ предѣльной глубинѣ какъ вопросъ объ отношеніи аскетизма и творчества, или, какъ онъ опредѣлилъ его, предвосхіщающая правильную постановку проблемы — какъ вопроса о творческомъ аскетизмѣ и аскетическомъ творчествѣ.

Основнымъ вопросомъ русской довоенной интеллигентіи было какъ спасать другихъ, какъ спасти міръ; теперь точка зреінія измѣнилась, и мы спрашиваемъ себя, какъ намъ спастись самимъ. Однако ясно, что спасеніе своей души нельзя поставить себѣ цѣлью въ томъ смыслѣ, какъ мы ставимъ себѣ иные частныѣ цѣли. Правильнѣе говорить не о спасеніи (чувство своей «спасенности» есть у нѣкоторыхъ сектантовъ), а о спасаніи. И вотъ вопросъ ставится о томъ, какой путь нужно избрать съ этой точки зреінія. Аскетизма, конечно, оправдывать не приходиться. Все наше существование больно и искажено; въ нашихъ членахъ мы

находимъ запоинъ, противоречующій нашей доброй волѣ, Царствіе Божіе силуо нудится и поэтому понятно, что вся жизнь христіанина есть и должна быть борьбою съ собой, со своимъ грѣхомъ, со своей исмоющій природой. И здесь естественю находить себѣ мѣсто всякое самоотрицаніе, выражающееся въ смиреніи, послушаніи и многообразномъ обрѣніи своего сердца, ставящихъ запрѣть и граину всему грѣховному и нечистому. Однако же жизнь христіанина этимъ не исчерпывается, ибо она не можетъ опредѣляться одними отрицаніями. Жизнь есть творчество и не можетъ быть иначе, какъ творчествомъ, въ которомъ находить себѣ выраженіе толь Образъ Божій, который вложенъ въ человѣка Его Творцомъ. И въ этомъ смыслѣ — въ отличіе отъ всего остального міра человѣкъ обладаетъ высшимъ даромъ божественной свободы и каждый моментъ его жизни долженъ быть творческимъ осуществленіемъ этой свободы. Сущность творчества состоитъ въ некоторомъ самораскрытии личности, въ самодѣяніи, въ дерзаніи, въ движениіи изъ себѣ; аскетизмъ же состоитъ въ движениіи противъ себѣ; однако они не только не противорѣчатъ одно другому, но, наоборотъ, обуславливаютъ другъ друга, ибо только устранивъ въ себѣ всѣ мѣшиающія постороннія, грѣховныя начала, мы открыли путь для осуществленія и выявленія въ себѣ той божественной искры, которая составляетъ въ нашей душѣ задавленную рабствомъ грѣху творческую свободу. Такимъ образомъ, эти два начала необходимо связаны одно съ другимъ, но чѣмъ проявленіи могутъ быть различными. Ибо каждого человѣка Богъ почтилъ его индивидуальностью, его собственной душой, его особымъ даромъ — у каждого есть свой путь, спрашивать о которомъ у другихъ можно только по недоразумѣнію. Это нискоолько не отрицасть духовной дисциплины. Наоборотъ: кто не способенъ къ послушанію вообще, ни къ чему не пригоденъ. Но и послушаніе это должно быть не механическимъ и рабскимъ, по свободнѣмъ подчиненіемъ своей воли иельнѣмъ Церкви. Жизненный путь каждого человѣка есть крестъ, и какъ въ крестѣ и разрывно соединены вертикаль и горизонталь, — точно также искажено и необходимо соединены и въ нашей жизни творческое и аскетическое начала. И задачей нашей

является здѣсь не бѣкать и не устранять эту антагонію, но примириться съ своимъ жизненнымъ опытомъ; ибо вся царя жизнь антагонична и внутренне противорѣчива; вѣчное даю памъ только во временномъ, но и въ немъ мы все же служимъ вѣчности. Поэтому и на пути нашего спасенія — хотимъ мы этого или не хотимъ, все имѣть свой творческій коэффициентъ, и все должно быть осуществляемо аскетизмомъ.

Послѣднее слово въ развитіи этихъ противоположеній принадлежало Владыѣ Митрополиту, который въ заключительномъ сбѣзда указалъ на то, что взаимоотношенія аскетизма и творчества суть отношенія средства и цѣли. Аскетизмъ, при всей своей важности и необходимости не можетъ быть цѣлью; Богъ не требуетъ нашихъ страданій. Христіанство не хочетъ утѣснить нашей свободы. Но аскетизмъ нуженъ намъ для насъ самихъ, для того, чтобы освободить насъ отъ путъ грѣха, заблужденій, страстей, для того, чтобы дать намъ возможность действительно воспользоваться и осуществить нашу свободу. Цѣль же у Христіанства можетъ быть только одна — божественная Любовь.

Одновременно съ докладами общаго характера сбѣздомъ была заслушана многочисленная информація какъ о работе Русского Христіанского движенія, такъ и о тѣхъ организаціяхъ и событияхъ въ ихъ жизни, которыя имѣютъ соприкосновеніе съ интересами движенія. Епископы Венѣаминъ и Н. Н. Глубоковский подѣлились своими впечатлѣніями побѣзда въ Англію на торжество 1600-лѣтія Никейскаго собора. Профессора и студенты Русской богословской школы при Сергиевскомъ Подворѣ въ Парижѣ подробно ознакомили събѣдѣ съ изданію нового учрежденія; эти доклады привлекли къ себѣ чрезвычайный интересъ сбѣзда, ибо движеніе чувствуетъ себя тѣло связаннымъ съ Академіей, само образованіе которой было рѣшено на прошлогоднемъ събѣдѣ въ томъ же Аржеронѣ. Рядъ участниковъ русскихъ, иностраннѣхъ и международныхъ конференцій Всемірнаго Христіанского студенческаго движенія сдѣлали сообщенія о сбѣздахъ въ Саровѣ (руssкіе въ Германіи), Штернбергѣ (руssкіе въ Чехіи), Сванинѣ (Англія), Ба-Мориѣ (Франція), Башнѣ-Геркуланѣ (Румынія).

Члены отдельных кружков и представители студенчества рассказали съезду о жизни кружков, а также об общих условиях русской жизни в Париже, Лондоне, Страсбурге, Монпелье, Марселе, а также — Берлине, Праге, Лондоне, Брюсселе, Лувене, Бельгии, Софии, Испании и Мексике.

Въ общемъ съездъ быдь чрезвычайно насыщеннъ какъ мыслями, такъ и эмоциональными переживаниями и оставилъ въ душахъ участниковъ глубокое впечатлѣніе:

Л. Зандеръ.

II.

СЪЕЗДЪ ВЪ ХОПОВЪ.

Третья общая конференция Русского Христіанского Студенческого Движенія состоялась въ монастырѣ. Долгое время это казалось неосуществимой мечтой. Однако же желаніе быть въ монастырѣ и связать работу Движенія съ исконнымъ источникомъ русской духовной жизни — преводилось всѣ трудности.

Устройство конференціи студенческаго движениія подъ сѣнью монастыря являлось глубоко символичнымъ и стоять въ тѣсной связи съ общей судьбою Русского Движенія, поскольку характерные черты его становятся ясными изъ его трехлетней исторіи. Какъ въ цѣломъ, такъ и въ линіи отдельныхъ своихъ представителей, Русское Движеніе стремится къ дѣланію духовному и боится растворенія своихъ душевныхъ силъ въ суетѣ текущихъ проблемъ. Этимъ объясняется то, что съ самого начала своей дѣятельности, оно поставило своей основной задачей не внѣшнюю организованность и не умственную углубленность, но религиозную сосредоточенность, молитвенное общеніе и призыва къ иисусу и ицерковной и певѣющей молодежи. Русскія конференціи являются не только обсужденіемъ живыхъ вопросовъ, но, главнымъ образомъ, днями напряженной совместной молитвы, общаго покаянія и причащенія Св. Таинъ; въ жизни и работе кружковъ царствуетъ полное разнообразіе, чтобы не сказать, безсистемность и это вполнѣ понятно и закономѣрно, ибо предметъ ихъ занятій являются не самоцѣлью, но только тѣмъ путемъ, по которому совершаются ощущеніе человѣка, той атмосферой, въ которой легче всего происходить ростъ души. Но ата же

основная черта Русского Движенія является для него и величайшей внутренней трудностью, ибо въ каждомъ его участника постоянно возникаетъ желание отойти отъ работы, затвориться въ себѣ, уйти отъ того шума, нестроепія и беспорядка, которые некамънно сопровождаютъ всякую свѣтскую работу, всякую работу въ міру.

Монастырь не только не отказалъ Движенію въ такой необычной просьбѣ, но скѣмъ все возможное для того, чтобы съѣхавшіеся студенты почувствовали бы себя въ сего стыни на своей духовной родинѣ. И это было вполнѣ достигнуто. Пять дней проведенныхъ тамъ не только остались въ душахъ присутствующихъ неизгладимымъ на всю жизнь, воспоминаніемъ, но, болѣе того, — эти монастырскія впечатлѣнія вошли въ душу такъ естественно и незамѣтно, что, будучи въ монастырѣ, все чувствовали себя дома. И только потомъ стало ясно, какой любовью встрѣтила нась обитель, какія старанія были приложены къ тому, чтобы ея строгой уставъ и тихая, полная лишеній, жизнь — предстали взорамъ поѣтитсль въ качествѣ не картины аскетической обстановки, но какъ трудъ любви, какъ мѣсто радости, какъ отчій домъ, въ которомъ каждый приходящій находитъ ободрение, любовь и ласку...

Льєнинскій дѣятельный монастырь является созданиемъ его первой игумении матери Екатерины*), которая начала свою святую работу въ условияхъ ужасающей бѣдности, во враждебной Пра-

*) Умерла уже послѣ конференціи.

вославию средѣ (въ Сѣдлецкой губернії), при самыхъ тяжелыхъ и неблагопріятныхъ условіяхъ. Но любовь и вѣра превозмогли все. Черезъ нѣсколько лѣтъ монастырь не только выросъ и окрѣпъ, обстроился и украсился, но сдѣлался духовнымъ центромъ всего края. Онъ не отмежевывался отъ окружающего его міра, но, напротивъ, приближался къ нему, шелъ въ него, пронизывая его своимъ вліяніемъ и согрѣвая своей любовью. Его главной вѣтшай работой было воспитаніе молодого поколѣнія и подготовка педагоговъ. Въ монастырѣ были школы и училища, приюты и курсы. Дѣти принимались малютками, а выпускались взрослыми, подготовленными къ жизни людьми. Лѣснинской обители когда-то пришлое выдержать большую борьбу за свой строй. Сторонники аскетической-созерцательной жизни не хотѣли признать ее за настоящій монастырь, мотивируя это тѣмъ, что монахи не должны заниматься воспитаніемъ дѣтей, что всякая вѣтвящая дѣятельность должна отвлекать отъ молитвы и т. п. Однако въ молитвенномъ отношеніи Лѣсно жила по строгому древнему уставу, но въ его выполненіи господствовала не буква, но духъ и это чувствуется во всемъ — включая церковное чтеніе, — быстрого, но столь ясного и отчетливаго, что разобрать можно каждое слово. Несмотря на всѣ нападки этотъ дѣятельный и любвеобильный характеръ подвига монахинь Лѣсна былъ ими сохраненъ, причемъ большую внутреннюю поддержку оказать ему старецъ Амвросій Оптинскій, одобравший и благословивший матерь Екатерину на ея дальнѣйшую дѣятельность...

Ясно, что въ этой обстановкѣ и въ средѣ этихъ людей, конференція должна была носить совершение особыхъ характеръ; главныи въ пасѣ были не доклады и не пренія, главныи быть самъ монастырь. Онъ охватилъ всѣхъ своей любовью, опъ окружилъ всѣхъ своей молитвой — и это именно было тѣмъ, существеннымъ и главнымъ, что вынесли участники этой конференціи. Мистическимъ центромъ монастырь является чудотворная икона Лѣснинской Божьей Матери; однако въ настоѧщее время этой иконы въ монастырѣ нѣть. Но участники конференціи видѣли другую милость Богоматери. Изъ

сосѣднаго монастыря въ Хопово было привезено чудотворная икона Курской Божьей Матери. Параллельно съ докладами, преніями, обсужденіями, рядомъ съ ними, или, вѣрнѣе, надъ ними — шла другая жизнь, въ которой плавились сердца и трепетали души — жизнь молитвы, покаянія и радости. Доклады же если и воспринимались умомъ, то не захватывали сердечной глубины. Главное было не здѣсь. Между тѣмъ и вопросы, выдвинутые конференціей были важны и значительны. Передъ русскимъ Движеніемъ стоять въ настоещее время двѣ проблемы, требующія отъ него большихъ и творческихъ усилий: первая касается его собственной, внутренней жизни, его церковно-общественнаго устроенія. Вторая касается его отношеній къ инославнымъ христіанамъ, въ частности къ другимъ христіанскимъ студенческимъ движеніямъ, а въ дальнѣйшемъ — затрагиваѣтъ вопросъ объ отношеніи Православія къ другимъ исповѣданіямъ. Обѣ эти проблемы были обсужденіемъ на конференціи, причемъ большую помощь въ ихъ авторитетномъ истолкованіи оказалъ Митрополитъ Ангелій, который присутствовалъ и принималъ участіе въ работахъ по теченіе всей конференціи. Введеніемъ къ постановкѣ первой проблемы явился докладъ С. Л. Франка «о путяхъ разрешенія соціальныхъ проблемъ». Въ пѣнкоторыя эпохи соціальный вопросъ, т. е. проблема справедливаго распределенія земныхъ благъ и обязанностей, занимаетъ особо важное и значительное мѣсто; теоретический интересъ къ нему обостряется практической неустроенностью жизни и ложныи его рѣшенія опровергаются фактами дѣйствительности. Въ нашъ дни это произошло съ соціализмомъ, кот. совершило недвусмыслиенно пытъ себѣ въ качествѣ ученія антихристіанскаго и сатанинскаго. Но соціализмъ есть только послѣднєе заостреніе общаго гуманистического міровозрѣнія, которое тантъ въ себѣ многое соблазновъ, ибо правильныи мысли влѣтены въ немъ въ ложную ткань. Основными, хотя, можетъ быть, и не явно выраженнымъ посылками гуманизма являются слѣдующія положенія: 1) цѣль человѣческой жизни есть счастье, 2) оно достижимо путемъ вѣтшинъ реформъ общественной жизни, успѣхъ которыхъ обезпечень, потому

что 3) человѣкъ по природѣ своей добрь. Эти основныя посылки гуманизма пытаются съ христіанской точки зрѣнія, абсолютно ложными и не представляют никакого обмана. Но тѣ лозунги, кот. гуманизмъ выбрасываетъ въ начестѣ средства достиженій земного рая ложны только потому, что являются искаженіемъ и извращеніемъ соотвѣтствующихъ имъ христіанскѣхъ понятій. Такъ соціалистическое равенство подготвляетъ подлинное равенство людей яердь Богомъ (всѣ сыны Божіи и всѣ грѣшные) механическимъ и мертвымъ уравненіемъ. Подлинная свобода, возможная только въ Богѣ, подмѣняется отрицательными понятіями правового произвола. Наконецъ, вмѣсто братства, основанаго на любви, становится солидарность, проявляющіяся въ единицѣ злобы однихъ противъ другихъ. Всѣдѣствіе этого въ соціальномъ вопросѣ христіанство не можетъ встать ни на одну изъ борющихся стороны, но имѣть свою собственную точку зрѣнія и свою собственную программу, кот. можетъ быть формулирована въ терминологіи обществовѣдѣнія, какъ требование ієрархической структуры общества по органическому принципу. Интересноѣ дополненіе къ этому докладу явилось сообщеніе С. В. Троицкаго объ организаціи партіи католического центра въ Германіи. Эта партія — весьма умѣренная и инѣе кое-мѣсяцъ слушаѣ ис фанатичная (въ отличіе отъ ультрамонтановъ) — во многомъ можетъ служить примѣромъ въ осуществлении практическаго христіанства въ условіяхъ современной общественной жизни. Принципиальною отрицаніе классовой борѣбы, стремленіе къ улучшенію жизни, какъ духовной, такъ и материальной, руководство множествомъ печатныхъ органовъ и лицъ при посредствѣ специального института ученихъ, подготовка будущихъ дѣятелей партіи — всѣ эти мѣры являются преломленіями христіанской воли и стоятъ въ непосредственной связи съ церковными органами. Большія свѣтскія православныя организаціи — дѣло будущаго; въ настоящее время идетъ собираніе православнаго мира въ малыхъ масштабахъ; но приглядываться къ практикѣ христіанской общественности необходимо уже сейчасъ — въ особенности когда опа посетъ столь спокойныи

и внутренне-устойчивыя цѣли, какъ партія католического центра.

Однако стремленіе къ благоденственному и мирному житію также можетъ получить чрезмѣрное развитіе и тогда вмѣсто одухотворенія мірскихъ отношеній получится资料 своего рода соціализмъ, хотя и съ выпуклымъ жаломъ. Эта опасность, пирочемъ, ис грозитъ русскому религіозному союзію, которое относится ко всякому видѣнію дѣланію такъ осторожно и педовѣрчиво, что скорѣе грѣшитъ чрезмѣрной пассивностью чѣмъ увлеченіемъ практической дѣятельностью. Отъ пассивности и лѣни предупреждалъ конференцію Митрополита Антонія въ своемъ докладѣ о хиліазмѣ. Во времена большихъ общественныхъ нестроений и народныхъ бѣдствій эсхатологической и хиліастической мотивы легко могутъ стать основной нитью жизни. Сроки страшнаго суда и конца міра становятся предметами издорогового любопытства и блаженства фантазированія совершенно некомпетентныхъ людей. Между тѣмъ хиліастические мотивы Св. Писанія имѣютъ совершенно определенное психологическое происхожденіе и являются реакціей нравственного сознанія на торжество зла въ мірѣ.

Предупреждалъ отъ подобныхъ заблуждений, Церкви осуждаєтъ хиліазмъ и обращаютъ вниманіе вѣрующихъ на нравственное истолкованіе соотвѣтствующихъ текстовъ Писанія, зовущее ихъ къ непрестанному моральному дѣланію, а ис къ пассивно-выкидательному состоянію. Всѣ эти доказат. послужили общимъ фономъ для той постановки проблемы христіанской общественности, которая дѣйствительно глубоко захватила сознаніе молодежи. Таковой явилась проблема Ерата. И. А. Клещинскій, представители Бѣлградскаго кружка, въ докладѣ о трудностяхъ Движенія и формахъ жизни кружковъ въ будущемъ развернуль широкую картину тѣхъ отношеній, кот. вызываютъ къ себѣ Движеніе со стороны вѣрующихъ людей. Одни изъ нихъ видятъ въ немъ вредное новшество, самоувѣренное стремленіе учить Православію со стороны людей, только вчера ярко-единившихъ къ Церкви и не знающихъ ни Ея ученія, ни Ея традиціи; другіе, наоборотъ, оправдываютъ Движеніе исключительностью момента и считаютъ, что во время

повсемѣстнаго похода на христианство со стороны воинствующаго атеизма, должно проповѣди и защиты Церкви необходимо лежитъ на всѣхъ вѣрующихъ — независимо отъ ихъ внутренней зрѣлости. Обѣ эти точки зреіїя заключаютъ въ себѣ частичную правду, ибо Движеніе, — выросшее органически, отвѣчающее условиямъ настоящаго момента, соприкасающееся съ массой нынѣшней молодежи и подходящее къ ией черезъ ея психологию и интересы, — дѣйствительноноситъ религіозно-двуумысленный характеръ и дасть много поводовъ для обвиненія его въ недостаточной церковности. Поэтому въ будущемъ Движеніе должно выйти на чистый и непреложный путь освященной Церковью традиціи и принять такія формы, кот. ии въ комѣ бы не возбуждали сомнѣній и были бы приемлемы для всякого православнаго человека. Такой формой является православное братство, превращеніе въ каковое, какъ всего Движенія въ цѣломъ, таѣ и отдынъныхъ кружковъ въ частности докладчикъ и предложили въ качествѣ осноюющей задачи близайшаго будущаго. Этотъ докладъ вызвалъ чрезвычайно ожиданный обмытъ мнѣній и много сердечныхъ возражений. Постѣдній касалось однако не двуумысленности Движенія и не идеи Братства (ибо таковая встрѣчаетъ общую симпатію), но той формы, какую предлагали для организаціи братства болгарскій кружокъ. Здѣсь столкнулись два противоположныхъ мнѣнія, съ одной точки зреіїя основной задачей братства должна быть совмѣстная религіозная жизнь братьевъ, ихъ совмѣстное спасеніе, и, соотвѣтственно этому, братство должно быть небольшимъ, сплоченнымъ, тѣснымъ и интимнымъ; въ такомъ случаѣ оно мыслиется какъ духовная семья, какъ вѣчна связь церковной любви, какъ взаимная и круговая отвѣтственность въ пошениі тяготъ другъ друга, какъ религіозное просвѣтленіе чувствъ довѣрія, близости и дружбы, естественно связывающихъ братьевъ между собой; съ другой же точки зреіїя братство должно быть церковнымъ союзомъ лицъ, стремящихся къ одной и той же цѣли, которая является связывающимъ ихъ моментомъ; поэтому задачи братства специализируются, оно не касается личного спасенія человека, не затрагиваетъ глубину его религіозной жизни; оно является

организаціей практической, цѣлевой и можетъ поэтому быть огромнымъ, причемъ братчики могутъ не знать другъ друга. Этотъ именно типъ братства и предлагался Движенію не только какъ возможный и желательный, но какъ единственный, правильный и умѣстный. Понятно, что сторонники первого взгляда усмотрѣли въ этомъ полное у маление идеи братства, и, не возражая противъ возможности подобныхъ организацій, опредѣленно отрицали за ними наименование братства. Братство ие можетъ существовать безъ братскихъ отношеній; быть вѣриости и любви не можетъ быть принимаемъ на срѣдѣ; практическое и цѣлевое объединеніе церковныхъ людей можетъ, конечно, быть важнымъ и полезнымъ дѣломъ, но оно не свидето ии съ внутреннимъ углубленіемъ религіознаго братотворенія, ии съ проповѣдью Евангелия нынѣшней молодежи — тогда какъ именно эти виды христіанской работы были до сихъ поръ основными задачами Движенія. Поэтому, вполнѣ при-нимая идею братства, какъ естественную и конечную цѣль работы кружковъ, сторонники первого взгляда рѣшительно возражали противъ той формальной концепціи братства, которая была выдвинута въ докладѣ въ качествѣ единственно возможной. При этомъ вопросъ шелъ не только о правильномъ пути Движенія, но и о природѣ братства вообще. Обѣ точки зреіїя естественно стремились обосновать свои взгляды историческими прецедентами, причемъ сторонники братства — организаціи находили примѣры своей идеи въ широко распространенныхъ братствахъ XVI, XVII, в., тогда какъ поборники братства — семьи устремляли свои взгляды въ глубь вѣковъ и видѣли свой идеальныѣ первохристіанской общины. Что же касается вопроса о природѣ братства вообще, то здѣсь наѣло мѣсто авторитетнос разъясненіе Митрополита Аントонія, который указалъ на то, что понятіе братства многообразно и неопределено и что подъ этимъ наименованіемъ разумѣется, какъ огромны и часто только формальная организація первого типа, такъ и интимны «духовная семья» второго. Поэтому цѣлесообразно было бы выработать общий желательный типъ устава, который могъ бы служить образцомъ и примѣромъ для парождающихся вновь братствъ. Однако уставъ этотъ ии въ коемъ случаѣ не долженъ разматри-

ваться, какъ заранѣе утвержденный и пригодный для всѣхъ стучаевъ образецъ. Ибо это повело бы къ механическому подражанію вмѣсто религіознаго творчества и это было бы совершенно ложнымъ путемъ. Эти мысли съ особой силой и ясностью высказаны въ заключительномъ докладѣ о. С. Булгакова. Каждый моментъ нашей жизни, такъ же какъ и каждый отдельный человѣкъ имѣть свою особую задачу, кот. никто не можетъ за него решить и ответственность за которую падаетъ только на него. Поэтому и въ вопросѣ о братствѣ необходимо учитывать то обстоятельство, что, если чувство церковной ответственности наиболѣе прямолинейныхъ людей не мирится съ нѣкоторою двусмыслистностью Движеній, то все же они не въ правѣ решаться на шагъ, до которого другіе могутъ быть не доросли. Ильзя принимать решения, кот. затѣмъ не будетъ выполнено. Но нужно со всей серьезностью — во всей полнотѣ поставить вопросъ о братствѣ передъ сознаніемъ каждого. Послѣдний является далеко не легкимъ. Ибо православное братство тѣмъ и отличается отъ католического ордена, что трудности, лежащія на его пути, не могутъ быть преодолены простымъ формальнымъ усиленіемъ воли. Братство не есть единство согласія воли; въ немъ должна быть гармонія разноголосаго хора, ибо каждый долженъ сохранить въ немъ своей собственній ликъ, не для гордливаго самоутвержденія, но потому, что Господь далъ ему свой талантъ и почтилъ его высочайшимъ даромъ свободы. Быть самимъ собой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, пребывая въ единствѣ съ другими: для этого, конечно, необходимо непрестанное творческое братотвореніе, которое и составляеть самую сущность братства. Но эта задача, захватывающа всѣхъ человѣка, tankъ труда, глубоки и значительны, что можетъ мыслиться не иначе, какъ при помощи ненѣмѣющи споспѣшствующей благодати Божіей, безъ которой всѣ наши мечтати о братствѣ останутся пустыми словами.

Вторымъ важнымъ и ответственнымъ вопросомъ, затронутымъ конференціей, было отношеніе Православнаго сознанія къ инославному христіанскому миру. Проблема эта была выдвинута въ докладѣ секретаря христіанского Союза молодыхъ людей, Г. Г. Кульмана. Этотъ докладъ произвелъ на всѣхъ сильное впечатлѣніе: въ русскомъ монастырѣ, въ присутствіи

православныхъ іерарховъ, вдумчивый протестанскій мыслитель говорилъ о томъ, что можетъ дать Православіе Западному миру и что Западный миръ ожидаетъ отъ Православія. Установленіе соприкосновенія между ними необходимо. Протестанскій миръ чувствуетъ реалистическую трагедію, которую повлекла за собой реформація, но, въ поискахъ истиннаго богочтитанія, не можетъ уже возвратиться къ своимъ первоистокамъ: къ Лютеру, къ Цвигли и Кальвину; единственнымъ спасеніемъ для иго можетъ быть непосредственное возвращеніе къ Христу, восприятіе въ себѣ Его божественнаго Лика, сохраниеннаго въ живой церковной традиціи. И вотъ здѣсь именно чрезвычайное значеніе можетъ имѣть религіозное движеніе среди молодежи: ибо студенты, въ качествѣ и болѣе свободныхъ и гибкихъ душъ, легче могутъ связаться съ подобными имъ молодыми людьми другихъ исповѣданій, чѣмъ иные церковные элементы или, ответственнѣе за каждый свой шагъ, ієрархи. Но для протестанскаго сознанія особенно важно то, что русское религіозное движеніе является подлиннымъ и реальнымъ въ глубочайшихъ своихъ основахъ: что образъ Христа действительно захватилъ его сознаніе и пропизалъ своимъ свѣтомъ его жизнь; что само оно не ограничиваются разговорами о Православіи, Церкви, и само хочетъ быть православнымъ и церковнымъ, осуществлять и воплощать одинъ изъ аспектовъ Православной Церкви; что, соотвѣтственно этому, оно богато силами любви и что въ немъ русская молодежь снова воинствуетъ и переживаетъ соборное единство и познаетъ, что значитъ быть братомъ другого человѣка; и что все это богатство вытекаетъ изъ единой любви и устремленія души къ Богу. Для западнаго мира наиболѣе значительной чертой русскаго Движенія является его церковность. Ибо образъ Церкви искалечъ въ европейскомъ сознаніи и отсюда его живая потребность иъ подлинной церковности, въ томъ человѣческомъ общеніи, кот. имѣть свои корни въ небѣ и не ограничено ни временемъ, ни мѣстомъ, которое, благодаря искрѣненному чуду любви, вѣчно преодолѣваетъ все установленное и опредѣленное людьми и мистически составляетъ истинное тѣло Христово.

Это все мы встрѣчаемъ въ средѣ русской православной молодежи. Вѣрилъ своей

церковной традиции, она сохраняется языком и образами истицкого Боголюбчания, пурговые какъ субъективныхъ, такъ и магическихъ элементовъ, почитаетъ всѣ благородные и святые образы любви въ иконахъ и таинствахъ и этимъ осуществляется на землѣ то вселенское начало, кот. поситъ въ себѣ принципъ вселенской Церкви, въ которой такъ пуждается протестантскій миръ. Онь не можетъ воспринимать его въ католицизмѣ: ихъ раздѣляетъ слишкомъ прочныя конфессиональныя стѣны и исторический воспоминанія. «Съ православными же памъ легко, ибо мы не чувствуемъ въ нихъ ни враждебности, ни агрессивности и не видимъ постолнико го осужденія въ ересь, кот. дѣлаетъ невозможнымъ наше общееніе съ католиками. Въ этомъ отношеніи передъ вами раскрыты величайшія возможности, о которыхъ вы впрочемъ сами знаете, говори, что Святая Русь иссетъ спасеніе всѣмъ народамъ. И развѣ можемъ и мы не любить васъ за эти слова? Но кому много дано, съ того много и взыщется — и передъ вами стоятъ огромная опасность подмѣны живой жизни, творчества новаго — обоготвореніемъ мертвыхъ формъ и замыканіемъ въ своей самобытности. Ибо вы можете такъ сильно возлюбить свое, что забудете все остальное и станете чуждыми всему тому, что не называется русскимъ и православнымъ; въ такомъ случаѣ мы ничего не можемъ взять у васъ, вы памъ стаине чужими. Но уже много разъ я видѣлъ, какъ наше вашинъ своеобразіемъ надѣя нашей самобытности, — столь дорогой и попытной для насъ — проносился пѣній вселенскій вѣтъ; и тогда вы были близки памъ, тогда въ вашихъ молитвахъ Богу мы находимъ свою родину, тогда мы безъ страха и любвию обращались къ вамъ, знали и вѣрили, что встрѣтимъ не осужденіе и ядозрительность, но довѣріе и любовь. Духовно люди подходить ближе другъ къ другу только въ совмѣстномъ покаяніи предъ Богомъ и для насъ лучшее религиозное общество возможно только въ тозы слушать, если вы почувствуете наши грѣхи, какъ свои собственныя и возьмете ихъ на себя, а мы сдѣляемъ то же самое къ отиописи васъ. Не замыкайтесь же въ себѣ, примите и поймите нашу помощь въ лучшемъ смыслѣ, какъ шагъ Запада въ вашу сторону и въ свою очередь сдѣлайте шагъ къ намъ.»

Эти прочувственнія слова были:

выслушаны собраніемъ съ глубокой симпатіей. В. В. Зѣньковскій указалъ на то, что тѣ встрѣчи съ инославными христіанскими міромъ, кот. имѣли мѣсто въ теснѣ іраткой истории Русского христіанского студенческаго Движенія, не могутъ быть разсмотриваемы, какъ случайныя. Эта великая милость Божья намъ, которая наказываетъ на насъ радостную, хотя и трудную задачу — ити навстрѣчу другимъ исповѣданіямъ, съто соблюдаю вѣрность родному Православію.

Митрополитъ Антоній благодарила Г. Г. Кульмана за то живое чувство къ Православію, которымъ была яроника-путя его рѣчи. Съ нашей стороны точка зрения Г. Г. Кульмана должна встрѣтить полную симпатію и довѣріе. Любовь къ своему никогда не можетъ исключить любви къ другимъ людямъ. Лучшіе русскіе умы всегда проповѣдовали и исповѣдовали всечеловѣческий принципъ русскаго призыва. И мы должны обращать наше вниманіе и нашу любовь на то, что наше связываетъ, а не на то, что наше раздѣляетъ. Въ протестантизмѣ цѣнѣніемъ для насъ является любовь къ Св. Писанію и жажда личнаго отношенія къ И. Христу. И то и другое близко Православію. Поэтому тамъ, где протестантизмъ цѣнится ограничивается желаніемъ освободиться отъ Церковной дисциплины, но стремится къ положительному религиозному содержанию, оно всегда найдетъ чувство горячей симпатіи и благожелательства православнаго сердца.

Значеніе Хоновской конференціи для тѣхъ, кто имѣлъ счастье быть тамъ, огромно. Небесный светъ, которымъ была запита общая молитва у чудотворной иконы, пронизалъ, осѣтилъ, растопилъ души — и это личное, интимное религіозное переживаніе, — непосредственное ощущеніе покрова Богородицы — являлся вѣркимъ залогомъ святости этого дѣла и Божественной помощи на пути русской молодежи къ Церкви. Въ Хоновѣ Движение въ первый разъ глубоко восприняло слово «Братство», услышало оно не только ушами, но и сердцемъ — и это обстоятельство, каковы бы ни были разногласія, вызванныя имъ, безусловно является тѣмъ камнемъ, на которомъ будетъ строиться его дальнѣйшая история.

И. Зандеръ.

ПУТЬ КЪ ИСТИННО МЕЖДУНАРОДНОЙ ЦЕРКВИ.

Нижеследующая статья написана д-лем Самуэлем Кавертономъ, секретаремъ объединенного совета Протестантскихъ Церквей Соединенныхъ Штатовъ Съверной Америки, по поводу Всемирной Конференции по вопросамъ практическаго Христианства, бывшей въ Стокгольмъ 19-30 августа 1925 г.

Всемирная Конференция по вопросамъ практическаго христианства, собравшаяся въ Стокгольмъ въ августѣ текущаго года, въ сущности разматривала вопросъ «о примѣнении христианства въ жизни.»

Тысяча шестьсотъ лѣтъ тому назадъ, въ Ницѣ, христиансъ были озабочены формулировкой догматическихъ оснований для всей церкви. Стокгольмская конференция занялась не менѣе труднымъ вопросомъ: какимъ образомъ достичнуть единства духа во всей церкви въ вопросѣ практичес资料а значенія христианской религіи въ современной жизни.

Со всѣхъ сторонъ свѣта собрались въ Стокгольмъ участники конференции обоего пола, припѣдлѣжавшіе къ самымъ разнымъ вѣроисповѣданіямъ. Самый фактъ такой конференции и то, что христиане всѣхъ исповѣданій и всѣхъ странъ собрались вмѣстѣ подумать о томъ, какимъ образомъ достичь, чтобы Иисусъ Христосъ сталъ наимѣнѣмъ Господомъ и руководителемъ во всѣхъ трудныхъ взаимныхъ отношеніяхъ между разными классами, разными расами и национальностями, между отдельными личностями — самый фактъ этотъ весьма зиаменательный.

Безспорная заслуга конференции, что она доказала, что отдельные христианскіе группы, раздѣленныя и национальными и вѣроисповѣдными преградами, могутъ достигнуть истинного единенія, работая совмѣстно для христианского общества.

Для церкви было великой трагедіей потерять чувства всемирно единства. И по духу своему и по происхожденію христианская церковь должна быть болѣе чѣмъ национальная церковь. Это — всемирное братство; это соборное общество во всѣхъ странахъ тѣхъ, для которыхъ Богъ — Отецъ, Иисусъ Христосъ — Господь и Спаситель, человѣчество — браты.

Если этотъ идеалъ въ настоящее время кажется недостижимымъ для Церкви, то мы не должны забывать, что въ первые вѣка идеалъ этотъ былъ дѣйствительностью. Хотя первая христианская община возникла и развивалась среди националистической атмосферы, она вскорѣ перешагнула черезъ всѣ национальныи преграды. Четырнадцатая и пятнадцатая главы Дѣяній Апостольскихъ повѣствуютъ о томъ, какимъ путемъ Петъръ узрѣлъ, что и другіе народы принадлежали къ Христову братству, понять, что огнь не имѣть права называть какой либо народъ печистымъ.

Сознание этой соборности церкви еще ярче высказано Апостоломъ Павломъ, передъ которыми всѣ преграды и стѣны, казалось, пали. Во Христѣ ис оставалось мѣста враждѣ между Евреемъ и Эллопомъ, варваромъ и скиѳомъ, рабомъ и свободнымъ. Хорошо выразился Пр. Дэни, сказавъ, что для Апостола Павла совершенство и высота христианской религіи выражались именно въ этой всепримѣряющей силѣ.

Ненизъятный иисатель второго столѣтія подвѣль итогъ христіанскому преданію, сказавъ:

«Что душа для тѣла, то христіане для міра. Душа соединяетъ все тѣло; христіане — весь міръ. Это назначение получили они отъ Бога и не имѣютъ права измѣнить ему».

Какъ измѣрили весь вредъ национальной церкви, оттого, что она забыла этотъ запѣть, что она раеналась на церкви национальныя; что часто гоєударство пріобрѣтало власть надъ ей. И даже въ тѣхъ случаихъ, когда въ теоріи церковь была свободною, узко националистичеій духъ гоєодействовалъ въ ей не менѣе сильно. Преувеличенній духъ национализма, которымъ отличается политической міръ, завладѣлъ также и первовѣю и тѣмъ самимъ ослабилъ ее. Правильно выразился епископъ Бранть въ Стокгольмѣ: «Церковь должна была обратить народы въ христіанство, а вмѣсто того сама привила национальный обликъ».

Это особенно бросается въ глаза во время войны. Лютераны германцы убиваютъ братьевъ лютеранъ въ Америкѣ; католики Австріи сражаются съ католиками итальянцами. Во время войны мало кто изъ насъ сознаетъ, что принадлежитъ къ единому братству: мы обращаемся въ самый излеченный сортъ христіанъ, въ христіанъ раздвоенныхъ. Но даже во время мира остается еще столько раздѣлений, обособленности и отсутствія истин-

шаго братства среди христіанъ различныхъ народовъ, что наша великая вѣра «во единую святую каоолическую церковь» кажется грустной пасмѣшкой.

Стокгольмская конференція тѣмъ замѣчательна, что она пробуждаетъ въ насъ новую г҃ру въ возможность всемирного церковнаго братства. Вотъ это то и оправдываетъ вѣю работу и вѣл молитвы и вѣл успіи, которые были положены на исс. Конференція являлась вполнѣ пънимъ показателемъ сверхъ-национальности церкви, лучше которой современій міръ ничего не видалъ.

Стокгольмская Конференція какъ бы перешагнула черезъ пропасть национальностей и рѣшительно сознаніемъ одной общей задачи: подчинить вѣл проявленія мірской жизни Христу. Признавая себѣ учениками одного Господа, люди эти, — различные и по имени и по традиціи, различные и въ религіозномъ и въ национальномъ смыслѣ, искали того пути, на которомъ они могли бы въ современномъ мірѣ совмѣстно ити по его намѣрѣ Христа. Было много точекъ раеконденія, но въ однѣомъ вѣл были одного мнѣнія: вѣл живо сознавали, что христіанскіе народы вѣхъ стражи должны создать такое братство, которое не можетъ быть уничтожено искажими нерегородками политического міра.

И въ этомъ новомъ сознаніи, охватывающемъ наши души, лежитъ залогъ великой надежды на миръ міра и на торжество церкви.

ОТВѢТЬ НА СТАТЬЮ Н. А. БЕРДЯЕВА ОБЪ «ЕВРАЗІЙЦАХЪ».

Въ статьѣ Н. А. Бердяева («Путь №1) евразійство встречается съ попыткою добросовѣстно и непредвѣтно подойти къ евразійской идеологии по существу. И если пѣть никакой надобности отвѣтчать людимъ, которые сознательно или безсознательно не хотятъ понимать евразійства, если сущно исходить до сюора съ противниками, орудіе которыхъ — риторический лиже-наօоств и нерсдержка, то, наоборотъ, критическая замѣтка Н. А. Бердяева самимъ благожелательно-вдумчивымъ своимъ подходомъ къ проблемѣ глыбываетъ на отвѣтъ и помогаетъ разсѣянію пѣкоторыхъ недоразумѣй. Ибо указанные авторомъ въ евразійствѣ «элементы зловредные и идовитые, которымъ необходимо противодѣйствовать» существуютъ, на нашъ взглѣдъ, не въ евразійствѣ, а въ воображеніи критика. Строить изъ вырванихъ изъ контекста всей идеологии элементовъ воображаемаго евразійца («турку») и потому его упигточнать не трудно, но едва-ли праильно. Соблазнъ-же къ подобной операции вызывается самою природою евразійства, къ которому нельзя подходить, какъ къ готовой окостенѣвшей программѣ. «Въ мышлениі евразійцевъ совсѣмъ нѣтъ категоріи духовной свободы».

Вотъ это-то именно и ошибочно. Евразійская идеология какъ разъ и есть — такъ ее ощущаютъ и понимаютъ сами евразійцы — свободно становящаяся системой, опредѣленіемъ своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразія яи поимкайій. Не жесткія формулы, не личныя взглѣды того или иного евразійца — эти взглѣды могутъ быть и ошибочными — опредѣляютъ систему, а идеи, по отношению къ которой формулы играютъ роль служебную. Можно сказать, что евразійство дорожить соборнымъ на-

чаломъ и имъ проиницнуто. Соборное же начало требуетъ индивидуальной свободы, въ его сфере вовсе не равнозначной съ расплывчатостью. Поэтому правильно понять евразійство можно лишь чрезъ сочувственное поимкание его духа отнюдь не путемъ механической комбинаціи отдѣльныхъ фраг., какъ и не путемъ возведенія индивидуальныхъ взглѣдовъ въ общевразійскую догму. Исключе (хотя во многомъ не достигающее цѣли) стремлѣніе нашего критика именно къ этому и дѣластъ, думается, споръ съ нимъ не безплоднымъ. Понадимому, характеризуя евразійское движеніе, какъ «уже всего эмоционально», авторъ имѣетъ въ виду какъ разъ то, что мы ессачь выдвигаемъ. Только мы не согласимся, когда эта «эмоциональность» втождествляется съ расплывчатостью или узкимъ упрощеніемъ. Иллюзіи упрощенія получаются отъ другого. Евразійство разкрываетъ свою идеологію, вовсе не схематически-простую и не турецкую (вѣдь и соответствующая статья кн. И. С. Трубецкого озаглавлена «О турецкомъ элементѣ въ русской культурѣ», а не «турецтѣ русской культуры».) Оно вынуждено подходить къ своимъ проблемамъ съ разныхъ сторонъ и не можетъ подойти со всѣхъ сразу. Въ процессѣ творческаго развитія оно менѣе всего стремится къ вѣнчаній систематикѣ, довольствуясь внутренней системностью своей идеологии. Но, будучи активной группою, ищущею и близкайшихъ задачъ, точекъ приложеній для немедленной дѣятельности, оно должно испю, кратко и точно строить схемы ближайшей дѣятельности, временные, конечно, по дашнимъ временемъ и оправдываемыя.

Н. А. Бердяевъ ошибается, утверждая, будто «воля» евразійства «направлена къ упрощенію, къ элементаризаціи...», къ

традиционизму, боязливому и подозрительному ко всему религиозному «творчеству». Ни «шаманский, трагический духъ русской религиозной мысли XIX в.», ни «сложная проблематика» намъ не чужды. Но мы знаемъ, что когда рѣчь пойдетъ о практической дѣятельности, необходимы ясность и простота, а не сложная проблематика, которая не можетъ увеселить предѣлы журнальныхъ статей и публичныхъ диспутовъ.

И осуждая «понятіе начала ХХ в.» мы осуждаемъ не его сложность, а расплывчатость, бездѣйственность и безвольность большинства типичныхъ его представителей. И мы умѣемъ ставить и ставимъ «съ большой остротой проблемы, которымъ имѣютъ значеніе для далекаго будущаго и для вѣчности», но не забываемъ и о сегодняшнемъ дѣѣ и хотимъ дѣйствовать. Если мы отвергаемъ измысленія многихъ интеллигентовъ конца XIX начала ХХ в. (многое въ линииюющемся Вл. Соловьевѣ и отчасти К. Леонтьевѣ), такъ не «во имя истиннаго и искреннаго утвержденія православія и русскаго націонализма», а потому, что считаемъ ихъ ошибочными, наши же мысли ирациональны и, следовательно, православными. И. А. Бердяевъ высоко отбѣняетъ русскую религиозную интелигенцію предреволюціонной эпохи. — Мы считаемъ нужнымъ различать, и не можемъ по разуму и совѣсти высокопоставленіе эстетическо-религиозное упадочничество, латинство и софизмъ. Потому, если И. А. Бердяевъ вѣритъ, что блудный сынъ (интелигенція) «возвращается изъ Церкви... и будетъ въ ней играть яреобладающую роль», мы боимся, что этотъ сынъ въ ней не будетъ. Евразійство не отрицає полезности того, что Вл. Соловьевъ напоминалъ о задачахъ, активности и свободѣ христіанства. Но почему нельзя считать вредными заблуждениями его «теократическую концепцію», (что дѣласть и притинѣ), его католицизмъ? Почему нельзя точно опредѣлять его философскій удѣльный вѣсь? «Не патріотично и не національно отрицать своего величайшаго мыслителя?» Ну, а если его только пыткотворные считаютъ «величайшимъ»? Надо ли во имя патріотизма загрывать глаза или, воздерживаться отъ высказыванія, творить себѣ кумировъ?

Споръ съ евразійствомъ безплоденъ, если онъ ведется въ плоскости заслугъ. Есть у интелигенціи, у старого поколій нѣкоторая «застуга». Кто-же съ этимъ

спорить? Есть заслуги и у евразійства въ настоящемъ, вѣримъ, въ будущемъ. Сравнительная же оценка тѣхъ и другихъ не можетъ быть произведена правильно заинтересованію въ спорѣ стороной; кто изъ насъ правъ, — покажетъ время; и намъ обопимъ лучше стоять каждому за свою правду и вести споръ, какъ одно идеологическое направление съ другимъ. Тѣмъ больше, что и И. А. Бердяевъ усматриваетъ корни евразійства въ славянофильстве, т. е. считаетъ евразійство видомъ «отвергаемаго» евразійцами русскаго идеологического движения. Съ своей стороны, мы, не отвергая иначе родства нашего съ нѣкоторыми славянофилами, особенно съ А. С. Хомпковымъ, все же считаемъ евразійство «восточнѣениемъ» мыслей старыхъ славянофиловъ и, въ частности, И. Я. Даницкевскаго, хотя и ставимъ его очень высоко. Отъ Даницкевскаго евразійство отличается уже тѣмъ, что несравненно сильнѣй подчеркиваетъ религиозный моментъ. Евразійство исходить изъ пониманія православія, какъ единственной испороченной Церкви, рядомъ съ которой католицизмъ и протестантство опредѣляются какъ разные степени греческихъ уклоновъ, искающей ихъ своеобразныя задачи. Далѣе, евразійство утверждаетъ, что въ православіи корень и душа національно-русской и евразійской, идущей изъ православія, но частью еще не христіанской, культуры. Конечно, утверждение равноправности и равнотьюности всѣхъ христіанскихъ исповѣданій для насъ не приемлемо. Православіе не только «восточная» форма христіанства, но и единственная вселенская Церковь. Если это партикуляризмъ, — мы его предполагаемъ «соглашательству». Но это не партикуляризмъ, а — единственный патриархальный универсализмъ. Ибо тѣмъ самымъ исключается абстрактно-общее, тѣмъ самымъ утверждается не только множественность самобытныхъ культуръ, но и ихъ юрисдикція, вынѣ вѣнчаемая православіемъ евразійско-русского. Мы веримъ упрекъ въ «номинализмѣ». Ибо номинализмъ заключается въ признаніи какого-то абстрактно-общаго христіанства или въ признаніи равнотьюности исповѣданій.

Номинализмъ и отрицаніе юрисдикціи смынчатъ намъ и въ призывахъ къ «русской вселеновѣчности и всемирности», практическіи сводящейся къ лозунгу: «европеализуйтесь». Для насъ Православіе универсалистично, но только въ томъ смыслѣ, что пра-

вославила Евразія и православная Россия буде гегемономъ культуры міра, если она всецѣло раскроетъ себѧ. Считать подобную концепцію соціализмомъ или «натурализмомъ» невозможно. Выводить изъ нея «нелюбовь и отвращеніе къ другимъ народамъ» — неправильно. Эти ошибочные выводы происходятъ изъ смысlenія пла-новъ. Для западника (какимъ былъ В.Л. Соловьевъ и частью К. Леонтьевъ) равнодушного къ православію и евразійско-русской культурѣ, универсализмъ неизбѣжно совпадаетъ съ европенізацией. Гармоническое единство культуры подъ эгидою евразійско-русской, западникъ мыслить, какъ единство романско-католической (европейской). Все русское обращая на потребу европейского, оно органически отстаетъ отъ самобытно-русского. «Сначала европенізуйтесь, потомъ развивайте свое». Къ тому-же западникъ или — по сложности своихъ проблемъ — нассивецъ, или разрушительно-активецъ, какъ большевики-коммунисты, съ точки зренія евразійцевъ не «пороажденіе Востока Кесаріса», какъ предполагаетъ Н. А. Бердяевъ, а продуктъ Запада, (см. «Наслѣдие Чингисхана»). Для евразійца точка необходимаго приложения силы — въ развитии самобытно-евразійского, каноническое развитие явилось предъуп-ловіемъ культуры міра. Здесь въ евразійской совпадаютъ теоретическая и практическая тенденціи. И намъ важно говорить прежде всего о русскомъ, дѣлать прежде всего русское дѣло. Чтобы не расплыться въ бездѣльствіи теоретизированіе необходимо выбрать исторически реальный и важный моментъ. Еще буде времі подробѣ развитие евразійскую общ.-историческую концепцію. Сейчасъ необходимо говорить о России. Напрасно отсюда дѣлаются выводы, что Европа для евразійцевъ не существуетъ. Она — дай Богъ здоровыи — должна быть иоординирована съ Евразіей. Но это дѣло будущаго. Сейчасъ романская Европа по всемъ видимостямъ умираетъ. Можетъ родиться новая Европа, германскай. Пока евразійцы запи-ты своимъ, роднымъ. Больше того, они расширяютъ старую русскую проблематику въ сторону другихъ евразійскихъ наро-довъ, пытаются выдвинуть онущенное, говорятъ о «турецкомъ элементѣ», о «наслѣдіи Чингисхана». Но неправильно отсюда заключать къ намѣрению евразійцевъ тури-низировать Россію и къ отречению ихъ отъ другого наслѣдства, — отъ наслѣдства Эллинского Востока, хотя мы и не считаемъ

Западъ равноправнымъ съ нами его наслѣд-никомъ. Евразійцы не думаютъ, что Россія — продолженіе Азіи, какъ не думаютъ они, что «универсальныи основы человѣческой культуры... — античныи». Россія обладаетъ своею собственою, евразійскою природою, а не европейскою, не античною и не азіатскою, хотя она освоила наслѣдія античной, азіатской, частью и европейской. Осваивая европейскую, она многимъ себѣ повредила, Европа же романско-католи-ческая такому повреждению весьма по-содѣствовала и донынѣ по отношенію къ Россіи агрессивна. Поэтому практически сейчасъ на первый планъ и выдвигается преодолѣніе европейскаго ида (еще ион-кретинъ — русского коммунизма). И только тотъ, въ комъ почему-либо слабо напо-налько-руssкое самосознаніе, можетъ всей настоительности такой борьбы не видѣть. Конечно, духъ европенізма, т. е. духъ католицизма Православію и Россіи враждебны (доказательство — большевики-коммунисты, генезисъ которыхъ хорошо разоблачена уже Достоевскимъ). И съ ними надо бороться. Это вовсе не отрицаніе цін-ностей европейской культуры въ прошломъ и возможности ихъ къ будущему. Къ сожалѣнію, история культуры неизбѣжно напо-минаетъ идилію Осокрита.

Несправедливо обвинять евразійство въ томъ, что оно будто-бы тяготѣеть къ изы-честву евразійскихъ народовъ и готово соединиться съ ними противъ христіанской культуры Запада. Во первыхъ, оно искать въ евразійскихъ народахъ не изычество, а потенциальнное православіе ихъ, вовсе оля-нико не понимая ихъ христіанизаціи въ смыслѣ национального подчиненія ихъ русской формѣ православія, напротивъ — стремясь къ тому, чтобы они стали право-славными изъ себя и на основе своей син-тической культуры. Во-вторыхъ, евразій-ство не мыслитъ евразійского міра иначе, какъ подъ водительствомъ православной Россіи. Въ третьихъ, евразійство не считаєтъ правильнымъ отожествленіе западно-европейской культуры съ христіанской. Впрочемъ, на почѣ христіанства, какъ одна изъ его историческихъ формъ, запад-на культура, въ сущестѣвѣ своемъ, давно уже отреклась отъ христіанства, въ тоже самое времі притязалъ на то, что ей испо-льзование есть единственная общеобязатель-ная форма христіанства. И этимъ, и отре-ченiemъ своимъ отъ христіанства, Западъ, на пашь взглѣдъ, нокомпрометируетъ христіанскую идею въ средѣ изычества (ср.

католическая миссии въ Индіи и Китаѣ).

Н. А. Бердяевъ, допуская, что евразийцы чувствуютъ начало новой исторической эпохи, вмѣстѣ съ тѣмъ упрекаетъ ихъ въ томъ, что они просматриваютъ «главную особенность русского православія... — его эсхатологичность». Но по нашему мнѣнію эсхатологичность — «особенность» не русского православія, а — Н. А. Бердяева. Мы вовсе не думаемъ, будто людямъ дано знать, когда придетъ антихристъ и даже почитаемъ такую эсхатологию особенностью

романского запада, т. е. тѣмъ «провинциализмомъ», въ которомъ насть упрекаетъ критикъ. Равнымъ образомъ чуждо намъ и вѣщее сопоставленіе переживаемой эпохи съ «эллинистической». «Націонализмъ» вмѣстѣ съ критикомъ мы отвергаемъ, но думаемъ, что будущее культуры проходить не чрезъ раствореніе народностей въ первичномъ смѣшаніи, а чрезъ развитіе и раскрытие народностей, прежде-же всего народностей Евразіи и собственно-русской.

Л. П. Карсавинъ.

«ОКАМЕНЕННОЕ БЕЗЧУВСТВИЕ».

(По поводу полемики противъ евразийства.)

Съ давнихъ поръ указывалось на странное и «нечеловеческое» своеобразіе русской критики идей. Въ частности, Н. А. Бердяевъ неоднократно отмѣчалъ ея роковую публицистическую ограниченность, мышающую даже простому распознаванію и выслушиванию чужихъ мыслей и воззрѣй. Рѣдко и какъ бы неохотно русские критики разсуждали и разсуждаютъ по существу, — точно нѣтъ у нихъ подлиннаго интереса къ обсужденіемъ вопросамъ и темамъ. — Такую характеристику и прежде, и теперь, обыкновенно считаютъ несправедливо сурой, — и, конечно, къ ней требуются оговорки. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ и вѣломъ она безспорна и вѣрина. Слѣдовало бы даже еще болѣе склонить краяги. Рѣчи идетъ не о простомъ равнодушии или невниманіи. Въ публицистической близорукости обнаруживается какой то тревожный духовный изъянъ, раскрывается какая то метафизическая трещина духа. Обсужденіе замыкается осужденіемъ или криками восторга — отъ малодушія и несуга, отъ страха передъ проблематикой, которая должна развернуться передъ испытующимъ взоромъ и «затруднитъ» мысль. Въ предчувствіи этихъ трудностей сознаніе старается заворожить себѣ, заслонить трагическую слоность действительности мечтательной ширмой. Эта духовная робость часто одѣвается въ маску эмиграціи. Но не трудно распознать, что это — только личина. Въ подлинномъ смыреніи есть трепетъ и тревога, подлинное смиреніе всегда сочитаетъ съ мудростью, — въ смиреніи есть сила и воля. Въ робости этого нѣтъ. Въ робости нѣть сознанія важности открывающагося, нѣть святого волненія передъ таинственностью полнотою жизни. Испугъ

соединяется всегда съ неуважаемъ къ тому, чего боятся. И потому такъ легко переходить отъ въ самоувѣрѣнность и упрямство. Упрямятся люди всегда отъ слабости, сколько бы дерзновеніемъ и мужественнымъ ни назалось подача упрямства. Испугъ и робость располагаются на самообману, толкаютъ на пути измѣній... И въ «воззывающихъ» въмыслахъ малодушіе оканчивается, какъ будто въ крѣпкомъ градѣ.. Начинается проповѣдь безмитетія и благополучія, — будто все вокругъ — мирно, ладно, покойно. А затѣмъ разгорается благородное негодованіе противъ тѣхъ, кто возмущаетъ эту тишину и гладь, кто осмѣливается сомнѣваться въ этомъ благополучіи и безопасности. И тѣхъ, кто увидѣлъ грозную тайну, которую шевелящіи ходятъ подъ зыбкою почвою, и предостерегаетъ, объ этомъ, блюстители мира обзываютъ и оставляютъ общественными возмутителями, опасными врагами «существующаго порядка». Отъ слабости не хочется видѣть, ибо предчувствіе говорить, что увидѣть придется трудное и страшное. Отъ этого хочется уйти, или хотя бы уснуть. И горе «людямъ беззонцамъ», которые и другимъ, малодушнымъ, забываютъ спать. Публицистическая близорукость лишь отчасти обыкновенна низкимъ уровнемъ внутреннаго развитія. Въ постѣднѣмъ счетѣ она — вольное самоопределѣніе, родъ защитнаго при способленія для слабыхъ душъ, своего рода уѣжжащіе. Публицистика облегчаетъ и упрощаетъ вопросы, и не сводится ли вообще исторіи недавняго русскаго прошлаго къ такому самоусылению? Отъ трудныхъ и тревожныхъ вопросовъ культурнаго самоопределѣній и самоотчета не бѣжала ли и не пряталась ли русская интелигія

гендія въ «общественность». А тѣхъ, кто пророчилъ и предвѣщалъ грядущія потрясения, и то чувствовалъ неблагополучіе, кто звалъ къ раздумію и «покаянію», не отъ страха ли называли визіонерами, мрачными вѣстовщиками небылицъ и нестыдницъ? И въ концѣ, сколько въ этомъ было пошлого неуваженія къ жизни, нечувствія си серьезности и глубинки... Конечно, можно и нужно учитывать чужкую слабость и безволість. Но съ тѣмъ падо придо признавать ихъ за пороки и — врачевать ихъ. Вѣдь, какъ ни трудно бываетъ бодрствовать, — надо... Великие русскіе люди бодрствовали, хотя это было подчасъ и очень жутко, и будили другихъ, и звали и чупли бѣду, и предсказывали ее... ! ще можно понять, что ихъ мало слушали во дни историческаго затишья, но ихъ не слушаютъ и не слышать и теперь, когда пророчества сбылись и пучина разверлась. Это слабоволіе упрямство въ рѣшительный часъ остается загадочнымъ и испепелымъ и жутко становится отъ такой упрямой вѣры въ самообманъ, словно впреду можно зачаровать себя до того, чтобы утерпѣть великое чувство реальности и воображать себя безо опасенія въ мѣрѣ вымысла... Забвеніе и нечувствіе среди разрухи не только грозить нечапицю гибелью забывшимся, — оно питаетъ самую разруху. И если сесть въ этой разрухѣ на какая то темная, зловѣщая рука, то это она насыпаетъ наважденія и сонмы чары, это она усыпляетъ и гипнотизируетъ слабыя души, это она разсыпаетъ розовые сны и радужные надежды. Злому князю вѣка сего работаютъ, сами того не зная, быть можетъ, сонные и малодушные, вѣрящіе въ сказку о благополучіи. И, конечно, это его же члены ищащіе опомниться и сознать вину и грѣхъ.

Такія мысли невольно родите при чтеніи теперешней зарубежной нашей литературы. Такую мрачную думу подеказываютъ и винушаютъ теперешнія полемическія палачи на тѣхъ, кто осмысливается уходить въ религіозно-метафизическія корисловія нашей разрухи. Въ этомъ отношеніи въ особенности харacterна та борьба, которая ведется стъ евразійствомъ и противъ евразіета. Я не собираюсь ни разыяснять, ки защищать евразіекихъ возврѣній. Въ томъ то и заключается вся острота полемики и спора, что великое разъясненіе и защита съ евразійской стороны рѣшительно несвоевременна и кеумѣтна. Чуткіе и внимательные и безъ того уже поняли, и, если ис согласились, то тѣмъ не менѣе пришли и продумали евразійские вопросы и темы. Вѣдь, въ концѣ концовъ, важно не то, что имію евразійцы думаютъ, а то, о чёмъ они думаютъ, — та правда, которую они пишутъ и видятъ. Главное недоразумѣніе спора состоится какъ разъ въ томъ, что большинство оппонентовъ вообще никакой правды искать не желаютъ, а въ евразіатахъ казкѣть именію безпокойство ихъ исканія. Оппоненты хотятъ винушишь, что собственко некакъ ничего и не къ чему. Они хотятъ упростить и уменьшить тайну русской революціи, хотятъ доказать, что у неї неѣтъ никакого корикесловія, никакихъ историческихъ оснований... Они хотятъ ее свести на личное злоумышленіе, я удачу объяснить темнотою русскаго неѣкакественного народа, — словомъ, пытаются уложить все прошедшее въ категоріи уголовного права. И потому ихъ волюшь и даже озлобляешь вское напоминаніе о болѣе глубокихъ истокахъ и началахъ, — такіе напоминанія они считаютъ нужными во что бы то ни стало остановить и прекратить. Такой образъ поведенія винушишь ошѣть таки слабостью и малодушемъ. Ибо, конечно, есть духовной болѣзнию бороться труднѣе, чѣмъ съ «простымъ» озорствомъ и хулиганствомъ. Оппоненты евразійства, думаетъ, инициативно болтятъ, что, если въ правду евразійскіе флаги вѣри, то для возрожденія потребуется такая терапія, па которую нужно большое мужество, и самоотреченіе, и вѣра, — а ихъ то въ себѣ они не находятъ. Иными словами, они болтятъ, что тогда потребуется слишкомъ большой переломъ и поворотъ въ духѣ. И вотъ надо прикудить къ молчанию неевропейскихъ возмутителей сиа... Въ большинствѣ случаевъ памъ вовсе не возражаютъ, наисъ, евразіецъ, нападаютъ, нападаютъ со злобой, гнѣвомъ, азартомъ, на смѣшкой, досадой. Обезужденіе замѣняется голословкимъ обезужденіемъ. Анализъ замѣняется выборкой отдельныхъ словъ фразъ, независимо отъ связи рѣчи и мысли, — и находитъ, будто у оппонентовъ неѣтъ вовсе воли къ пониманію. Въ полемикѣ встрѣчаешь много крѣпкихъ словъ и окриковъ, и по контрасту еще рѣзче выступаетъ молочнелѣніе доводовъ, доказательствъ или хотя бы отводовъ. Какъ бы въ самооправданіе многіе оппоненты мимоходомъ замѣчаютъ, что, дес-

тепна и кеумѣтна. Чуткіе и внимательные и безъ того уже поняли, и, если ис согласились, то тѣмъ не менѣе пришли и продумали евразійские вопросы и темы. Вѣдь, въ концѣ концовъ, важно не то, что имію евразійцы думаютъ, а то, о чёмъ они думаютъ, — та правда, которую они пишутъ и видятъ. Главное недоразумѣніе спора состоится какъ разъ въ томъ, что большинство оппонентовъ вообще никакой правды искать не желаютъ, а въ евразіатахъ казкѣть именію безпокойство ихъ исканія. Оппоненты хотятъ винушишь, что собственко некакъ ничего и не къ чему. Они хотятъ упростить и уменьшить тайну русской революціи, хотятъ доказать, что у неї неѣтъ никакого корикесловія, никакихъ историческихъ оснований... Они хотятъ ее свести на личное злоумышленіе, я удачу объяснить темнотою русскаго неѣкакественного народа, — словомъ, пытаются уложить все прошедшее въ категоріи уголовного права. И потому ихъ волюшь и даже озлобляешь вское напоминаніе о болѣе глубокихъ истокахъ и началахъ, — такіе напоминанія они считаютъ нужными во что бы то ни стало остановить и прекратить. Такой образъ поведенія винушишь ошѣть таки слабостью и малодушемъ. Ибо, конечно, есть духовной болѣзнию бороться труднѣе, чѣмъ съ «простымъ» озорствомъ и хулиганствомъ. Оппоненты евразійства, думаетъ, инициативно болтятъ, что, если въ правду евразійскіе флаги вѣри, то для возрожденія потребуется такая терапія, па которую нужно большое мужество, и самоотреченіе, и вѣра, — а ихъ то въ себѣ они не находятъ. Иными словами, они болтятъ, что тогда потребуется слишкомъ большой переломъ и поворотъ въ духѣ. И вотъ надо прикудить къ молчанию неевропейскихъ возмутителей сиа... Въ большинствѣ случаевъ памъ вовсе не возражаютъ, наисъ, евразіецъ, нападаютъ, нападаютъ со злобой, гнѣвомъ, азартомъ, на смѣшкой, досадой. Обезужденіе замѣняется голословкимъ обезужденіемъ. Анализъ замѣняется выборкой отдельныхъ словъ фразъ, независимо отъ связи рѣчи и мысли, — и находитъ, будто у оппонентовъ неѣтъ вовсе воли къ пониманію. Въ полемикѣ встрѣчаешь много крѣпкихъ словъ и окриковъ, и по контрасту еще рѣзче выступаетъ молочнелѣніе доводовъ, доказательствъ или хотя бы отводовъ. Какъ бы въ самооправданіе многіе оппоненты мимоходомъ замѣчаютъ, что, дес-

жать, и не стоит тратить времени на опровергніс евразійского несмыслип, неъжества и озорства... Иные договариваются даже до того, что, дескать, здѣсь вообще нѣтъ мѣста для спора, а развѣ только для порки, — ибо здѣсь нѣть с состязающихся сторонъ, по только, «сѣкущіе и сѣющіе»... При такомъ оборотѣ полемики она естественно становитсѧ односторонней. Въ этомъ собственно говоря нового ничего нѣтъ. Въ русскомъ интеллигентскомъ общачѣ давно уже было замыкать обсужденіе обличеніемъ и двусмысленными намеками на злонамѣренности противника. И неуважение къ психомъ правдѣ и въ чёмъ такъ не выражалось, какъ въ этомъ поэтическомъ пріемѣ, но только отъ предѣльной слабости и совершишаго маловѣрія можно убѣждать себя, что оправдаши свое мышлѣ и опровергніи противника, если провозгласишь его за злонамѣренного и насмѣшишь надъ нимъ. Любопытно, что нападеніе на насъ ведется сомнутыми и совокупными фронтомъ; и страннымъ образомъ, самые разнородные публицисты, рѣшительно неспособные согласиться между собой ни въ чёмъ положительномъ, достигаютъ объединеній въ шумномъ и гикѣливомъ отрицаніи евразійской «ресеси». Въ точионъ смыслѣ слова, евразійцы окружены вражескимъ строемъ: за злонамѣренныхъ ихъ почитаютъ всѣ, отъ крайнихъ «правыхъ» до крайнихъ «лѣвыхъ», — и даже удивительно, какъ это всѣ они соглашаются въ этой опѣнкѣ. Конечно, различные оппоненты вмѣняютъ въ вину разное, повсѣ безъ изыскѣй занимаются вмѣненіемъ. Одни вмѣняютъ реакцію, другіе — революцію; иные, просто неѣжество и легкомыслие, однако, тоже бѣлосѣчи красное. И всѣ убѣждены, что остается только осудить, да поскорѣе привести приговоръ въ исполненіе: иными словами, — во что то ии стало приходить изъ молчанія. Не стоитъ распутывать всѣ хитросплетенія и извороты этого «суда неправеднаго». Въ концѣ концовъ, дѣло совсѣмъ не въ томъ, что именно евразійцы не слушаютъ и не понимаютъ, что ихъ мысли золикуютъ ширину и виосъ, приписываютъ имъ то чего они не говорили, но что легко поддается опроверженію или винчасть страхъ. Но самая эта подмыта разсужденіемъ бранью заставляетъ призадуматься: почему же, въ самомъ дѣлѣ, въ такую страшную и ответственную или паск., русскихъ, годину, такъ многимъ

не хочется разсуждать по существу. И еще можно понять причину озлобленія и неистовства съ той стороны, где свободу отожествляютъ съ безбожіемъ, демократію съ богооборчествомъ, и зовутъ подъ «побѣдоносныи» знамена атеистического гуманизма. Такіе возраженія только подиѣлиаютъ евразійцевъ, они сть противна доказываютъ правоту ихъ прогнозовъ. Но враждебное обличеніе со стороны проповѣдниковъ национализма и защитниковъ вѣры, видящихъ зламеніе Сатаны въ революціонной бурѣ, вотъ это рѣшительное непонятіе. И можетъ объясняться это — только вольной близорукостью и нежеланіемъ видѣти. Дѣйствительность черезъчуръ суррова для мечтательныхъ глазъ, и ее одѣваютъ радиужными мпоюми: горе тому кто прикнѣтъ, что король голь...

Чимъ больше задумываешься надъ этими «полезическими красотами», тѣмъ болѣе убѣждaszися, что винчасть ихъ какая то своеобразная духовная машиновишина, — невинная на первый взглядъ, и, существуетъ своемъ она чрезъчайно ядовита... Практическое рѣшающее значеніе для религиозно-метафизической ориентировки въ происходящемъ имѣеть тоность мірочувствія и міросенсітія. Вотъ почему мы, «евразійцы», съ самого начала подчеркнули, что наше сужденіе складывается на основе катастрофического міроощущенія, что первое и основное для насъ — видѣніе исторического трагизма. А противостоять имъ именно тѣ, кто не видитъ и даже не желаетъ видѣть этого трагизма, люди идилическаго склада. Надъ катастрофизмомъ они или потѣшаются, или спокойственно разводятъ руками; въ крайнемъ случаѣ, они сожалѣютъ объ ушибленыхъ жителинами треволненіями. Они неспособны почиты дѣйствительный трагизмъ жизни. Они готовы уважить чужую тревогу, но спѣшатъ разспинить всю ея неосновательность. Вотъ почему евразійская сомѣнія въ твердости европейской культуры и въ благополучїи европейской жизни наши оппоненты выводятъ изъ мимолетныхъ и эмоциональныхъ ядовадамъ, — либо къ погибу передъ «зѣѣствами» міровой войны, либо даже въ обычательской обидѣ на грубость иностранцевъ и на порочные союзнические консервы. Имъ не приходитъ въ голову что можно и нужно задумываться надъ предѣльными судьбами европейской культуры, — имъ это кажется даже просто

святотатствомъ. Въ судѣ надъ историческимъ прошлымъ имъ чудится только дикарство и невѣжество. Въ этомъ, опять таки, сказывается ничто иное, какъ слабость. Наши оппоненты накладываютъ какъ бы табу на Европу, — не оттого ли, что они не увѣрены, что ихъ кумиръ выдержитъ критическое испытаніе... Подлинное мужество не боится суда. И говорить объ европейскомъ закатѣ, это не значитъ отвергать Европу, отрицать ея достиженія и подвигъ. Евразійцы не менѣе старыхъ славянофиловъ и Достоевскаго готовы уважать многогранный подвигъ Европы, и сожалѣть ея тоскѣ и паденію. Они говорятъ о болѣзни Европы, а не о еяничности. И послѣдовательность мысли вовсе не требуетъ отъ того, кто говорить о кризисѣ европейской культуры, чтобы онъ отвергалъ и Данте и Шекспира и Гегеля и Канта, и считать ихъ иничтожествами. Однажды, съ другой стороны, признаніе ихъ аничтожительности еще не означаетъ возведенія ихъ въ канонъ и безоговорочного согласія съ ними. Въ культурной истории Европы сочетаются и свѣтъ и тьми. Мы видимъ исторію Европы въ переплетѣ исторіи Христова дѣла на землѣ, и, уважая искренность страстного подвига Европы, именно изъ уваженія къ нему, не закрываемъ глазъ на безнадежные типики западнаго пути и не замаличиваемъ европейскаго провала. Было бы, совсѣмъ не обѣ этомъ, говорить и думаютъ, наши оппоненты. Не святое и лучшее въ Европѣ, а подлинная европейская культура виновата имъ благоговѣніе, и поэтому въ своемъ преклоненіи передъ Европой они работѣны, а не свободны. У нихъ нетъ ощущенія проблематики культуры и жизни. Для нихъ культура есть что-то закопченое и отвердившееся, и самое опущеніе подлинности культуры представляется имъ уже подозрительнымъ. Ибо они вѣрютъ въ канонъ то звеснающій формы, — имъ кажется, что все зло, до сихъ поръ сохраняющееся и действующее въ европейской жизни, сохраняется и действуетъ вопреки культурнымъ побѣдамъ. Круговой порукѣ въ исторической жизни они не опушаютъ и не понимаютъ. Они не хотятъ понять, что европейскія слабости не случайнѣ въ своемъ происхожденіи, а имѣютъ глубочайшіе вульгарно-историческіе корни. Можно сказать, что до европейской культуры въ собственномъ смыслѣ слова имъ и дѣла нѣтъ. Они преклоняются предъ

цивилизацией: мотокультура и парламентаризмъ, «американизмъ» или демократія имъ во всякомъ случаѣ дороже Данте, — такіе имена они приводятъ только для прикрытия. Ихъ пафосъ — пафосъ публицистический, пафосъ обывателя и дѣльца. Въ концѣ концовъ, они преклоняются только предъ силой и мощью европейскаго штыка. Въ европейское оружіе, вѣтъ во что они вѣрютъ. И Европу есть евразійского несмыслия они защищаютъ только потому, что грезятъ о пресловутой интервенціи. Той европейской тоски, которую болѣлъ Достоевскій, они не хотятъ знать. Они боятся напоминаний о пей: а вдругъ Европа окажется болѣй, и интервенція не состоится... Тогда, значитъ, все конечно... Ибо въ Россію они совершенно не вѣрятъ. Духовное углубленіе и изощреніе имъ кажется не только не практическимъ, но и чрезвычайно вреднымъ. Разрѣщеніе русской проблемы они видятъ въ томъ, чтобы превратить самихъ себя и весь русский народъ въ обывателей и дѣльцовъ. Имъ кажется, что въ годину испытаний надо вѣтъ духовными, религиозными и метафизическими проблемами на время оставить въ сторонѣ, какъ испущенную и иничтоженную роскошь. Они со страшнымъ спокойствіемъ предсказываютъ и ожидаютъ будущее пониженіе духовного уровня Россіи, когда всѣ сыны будутъ уходить на восстановленіе материальнаго благополучія. Они даже радуются такому преобразованію безличечнаго идеализма. — Во всемъ этоѣ много противорѣчий, но логическіи связки вполнѣ совмѣщаются въ психологической связности единаго настроенія... Культурный пафосъ у нашихъ оппонентовъ только на словахъ, а въ душѣ они — глухие обыватели. Ихъ минимумъ претензій предъ Европой лишь прикрываетъ ихъ глубокое невѣниканіе и неуваженіе къ ея трагической судьбѣ. И потому они не могутъ понять и разгадать ея исторію, ея судьбу. Они отрицаютъ, что соціализмъ вырастаетъ изъ самыхъ глубокихъ европейскихъ началъ, что изъ Европы пришла коммунистическая зарза. А потому они и не могутъ не только преодолѣть ее, но и просто объяснить. Отсюда сбивчивость и беспомощность ихъ суждений и о русской разрухѣ, и о русской европеизаціи, обѣ отношеніи Россіи къ Европѣ. Они вѣрютъ въ Европу, какъ въ музѣю, — а въ творческомъ отношеніи къ ней имъ чудится уже опасность... И русскія судьбы они сняются пошѣ и

представить идилически. И, съ одной стороны, всяких рѣчъ о русскихъ грѣхахъ и язвахъ представляется имъ гнуснымъ покушенiemъ на славное прошлое. Съ другой стороны, это прошлое сводится для нихъ къ одной только «императорской Россіи». Въ некоторой растерянности они повторяютъ отдельныи имена: то говорятъ о Петре Великомъ, то о Пушкинѣ, то о Столыпинѣ... И непонятно, зачѣмъ они стараются идеализировать это прошлое. Сладость уютныхъ воспоминаний каждому понятна, — но вѣдь слишкомъ давно уже пробудилось въ русской душе трагическое сознаніе. И патріотизму оно вовсе не мѣшаетъ, какъ не мѣшало у Гоголя, Хомякова, Достоевскаго. Любовь къ отечеству совсѣмъ не требуетъ забвенія о «каноническихъ брахахъ».. Только полнота исторической памяти воспитываетъ творческое дерзновеніе и волю, только она страхуетъ отъ испуга. Только она обясняетъ внутренний генезисъ русской разрухи, приносятъ къ ея корниамъ, а потому и открываетъ пути къ возрожденію и возстанію въ духѣ. Здѣсь многое требуетъ разыясненій, но разъ навсегда надо бросить устрашающую игру словами, — разъ навсегда надо перестать пугать словомъ: «революція». Къ этому словесному застращиванію сводится, въ концѣ концовъ, чѣмъ не всѣ «правые» полемика съ евразістствомъ. Евразійцы, дескать, «прѣмлютъ» революцію, и потому они не только большевики, но даже пугачевцы... Оглушать неподготовленыхъ обывателей такими страшными возгласами совсѣмъ не трудно, гораздо труднѣе ихъ обосновать. Надо прямо сказать, что — преднарѣшиная ложь. Евразійцы неоднократно разыясняли, въ какомъ смыслѣ они не то, что «прѣмлютъ», а учитываютъ революцію, и, конечно, никакого «пробольшевизма» въ нашемъ пониманіи нѣтъ. Нѣтъ никакого сочувствія злому духу революціи, въ признаніи за неї историческаго корнесловія... Вѣдь сводить всю революцію на злоумышленія партійныхъ коммунистовъ, это значитъ, во первыхъ, отказываться отъ ея объясненій, — если только не вѣрить во всемогущество коммунистическихъ вождей, а во вторыхъ, — избавить себѣ отъ необходимости творческой и духовной борбы съ нею. Не даромъ у такихъ «контрь-революционеровъ» задачи борьбы съ большевизмомъ суживаются до размѣровъ карательной экспедиціи, словно, въ самомъ дѣлѣ, все

рѣшится, когда будуть повѣшены иѣ сколько сотъ «злодѣевъ». Въ сущности такое «непрѣятіе» есть подлинное пріятіе, и такое противленіе есть подлинное цепротивленіе. Снова и снова мы истрѣчаляемъ со слабосѣтью духа: проблему революціи упрощаютъ, чтобы оправдать упрощеніе и облегченіе своего поведенія... Въ этомъ оправданіи идти очень далеко, всю русскую исторію переизращаютъ, розовой краской... Никакого «жертвствства» сатанинской стихіи нѣтъ въ томъ евразійскомъ убѣжденіи, что въ революціи раскрылись исторические недуги Россіи. Что готовилась она издавна и исподволь, вѣдѣніемъ или невѣдѣніемъ... Совершенно непонятно, какъ можно преодолѣть большевизмъ въ кориѣ, если не исторгнуть его духовныхъ корней... Расширяя кругъ «вызовныхъ въ революціи», евразійцы тѣмъ самымъ повышаютъ шансы на усиѣль борьбы. Оппоненты видятъ въ этомъ только покушеніе на старую славу. Но синтать, скажемъ, Петра Великаго роковыи геніемъ не значитъ отрицать его подвигъ. И возводить къ нему начала многихъ русскихъ бѣдъ не значитъ уменьшать его государственную значительность. Вообще надо отказаться отъ жицописи одиимъ цвѣтомъ. Мы признаемъ много смраднаго и темнаго въ русской жизни Петербургскаго периода, но это исклучительно мѣшаетъ видѣть сквозь туманъ и свѣтъ животворный, многогратно и многообразно побѣждавшій и побѣждающій силу мрака. Во вспомъ случаѣ въ такомъ видѣніи гораздо болыше трезваго реализма, чѣмъ въ маловѣрномъ идеализированіи прошлаго, чѣмъ въ самовправданіи и лерекладываніи винъ на одніхъ исполнителей злыхъ судебъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отнюдь цельза отожествлять всю современную Россію съ коммунистическими замыслами о ней. Конечно, въ С. С. С. Р. есть и Россія. Она не умерла подъ коммунистической маской, и, болѣе того, она настолько еще жива и дѣеспособна, что нерѣдко сквозь лицницу проступаютъ свѣтлыя черты живого лица. И можно сказать, С. С. С. Р. существуетъ доселѣ именно потому, что сще есть Россія. Въ этомъ признаніи наши оппоненты, конечно, увидятъ новое потворство большевикамъ. — Страннымъ образомъ, вопреки дѣйствительности, они на слово повѣрили большевикамъ, повѣрили будто имъ (большевикамъ) удалось до конца умертвить русскую душу. Всѣдѣ за ними наши

оппоненты отожествляют С. С. С. Р. со всей Россией. Въ этомъ сказывается все то же малодушіе и невѣріе. По неосновательной привычкѣ здѣсь страна, земля отожествляется съ властью, какъ будто власть всемогуща. Въ прежнее время разсуждали такъ, что разъ есть царь, то есть монархисты, за исключениемъ немногихъ «враговъ внутреннихъ», а стало быть все благополучно, — и изъ за этой близорукости проглядѣли умиротвореніе русского царства, проглядѣли свою собственную работу на его погибель. А теперь разсуждаютъ по прежнему шаблону: разъ въ Москвѣ ВЦИК и Совнаркомъ, то значитъ все уже въ Россіи злобы, а потому «любовь къ Отечеству» требуетъ, дескать, злобы ко всей теперешней Россіи. Именно отсюда рождается замыселъ парателной экспедиціи. — Врядъ ли нужно подробно разъяснять, что вѣра въ неизточаемость русской силы не включаетъ въ себя признаніе большевицкаго дѣла за доброе дѣло. Но даже и не объ этомъ идетъ рѣчи. Совершенно ясно, что за постѣдніе годы въ Россіи многое перемѣнилось. Противление большевизму отнюдь не требуетъ прилаганій, будто все перемѣнилось въ угоду или на пользу большевицамъ, и по ихъ указанію. Историческое дѣйствіе всегда не вполнѣ совпадаетъ съ индивидуальными умыслами. Конечно, многое злыхъ посвѣтовъ взошло въ Россіи, многое придется выкорчевывать и поскѣкатъ. Не слѣдуетъ ишь въ какомъ случаѣ преуменьшать одиозній, вырожденій, разрата... Однако пѣтъ никакихъ оснований утверждать, что все въ Россіи подлежитъ искощению. Растигутъ и тамъ благодатные побѣги. Русская душа еще не истощилась. Болѣе того, сами того не вѣдая, большевики во многомъ работаютъ на своихъ противниковъ... не только потому, что «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше», и своимъ чрезмѣрнымъ нажимомъ они готовятъ себѣ противодѣйствіе; но потому, что многія изъ мѣропріятій въ дѣйствитель-

ности приводятъ къ итогамъ, прямо обратнымъ ихъ умыслу. Нельзя радоваться гоненіямъ на Святую Церковь, но надо признать, что въ горнилѣ мученичества просвѣтѣла русская душа и закалилось русская вѣра. Конечно, большевики вовсе не хотѣли торжества Церкви, и тѣмъ пе менѣе въ С. С. С. Р. русская Церковь процвѣла, какъ жезль Аароновъ, врядъ ли не больше, чѣмъ въ Петербургской Россіи. — Все это очень сложно. Нельзя утѣшать себя радостными предчувствіями. Россію надо еще освобождать, завоевывать и отбивать въ духѣ. Но эта битва только тогда будетъ успешна, если это будетъ битва за Святую Русь, если удары мы направимъ подъ самый корень. Надо понять, что С. С. С. Р. начинается не съ октября, но гораздо раньше, и выкорчевывать ея послѣдніе корни. Вотъ о чёмъ говорятъ евразійцы и это кажется нашимъ оппонентамъ поклепомъ на прошлое. Страннѣмъ образомъ распредѣляются у нихъ свѣты и тѣни: въ прошломъ, то есть, въ императорской Россіи, какъ и въ Европѣ они видятъ только свѣты; а въ современности, т.е. на нашей родинѣ, — только мракъ. И поэтому изнемогаетъ и безъ того уже немощное ихъ сердце.

Вы наши дни прежде всего нужно бороться съ самообманами. Мы не должны робѣть передъ дѣйствительностью. Страхъ побѣждается вѣрою, а не закрываніемъ глазъ. Въ духовномъ подвигѣ мы обрѣтаемъ вновь свою родину, а не чрезъ идеализацию пропаганды. О мужествѣ мы должны теперь молиться. И болѣе чѣмъ когда, должны взыывать: избави насъ, Господи, отъ всяаго невѣдѣнія, и малодушія, и забвснія, и окаменѣнаго нечувствія...

Георгій В. Флоровскій

Прага Чешская
1925, Сентября 29.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ «ПУТИ»

П. П. Сувчинского, Л. П. Карсавина, Г. Флоровского,
П. Савицкаго, Кн. Н. С. Трубецкого, Вл. Н. Ильина
и отвѣтъ Кн. Гр. Н. Трубецкого.

Озаномившись съ № 1 журнала «Путь», мы нашли въ немъ въ статьѣ кн. Г. Н. Трубецкого на стр. 174-175 слѣдующія строки: «Вѣдь прочи же мы въ одноть русскомъ сборникѣ аналогію между католичествомъ и... большевизмомъ! Что подобныя утвержденія могутъ серьезно высказываться, это свидѣтельствуетъ только о крайней впечатлительности и не меньшемъ недостаткѣ элементарного знакомства съ предметомъ, о которомъ высказывается подобное сужденіе. Такія разсужденія разсчитаны на полуобразованную среду, въ которой возбуждены національныя струны...» и. т. д.

Что касается существа затрагиваемой въ этихъ строкахъ проблемы, то мы, какъ сотрудники журнала, считаемъ долгомъ подчеркнуть, что раздѣляемъ ту аналогію между латинянами и большевиками, которая приведена въ сборнике «Россія и Латинство», стр. 11-12. «Слѣдуетъ понимать, что въ иѣкоторомъ смыслѣ большевизмъ и латинство — интернациональ и Ватиканъ — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покишаются на твердьлю Православнаго Духа — а она есть твердыня, которую ирѣшка Россія...» Религиозно и внутренне латиняне не тождественны съ большевиками. «Призывающихъ Господа неизя отождествлять съ его врагами, какъ высоко ни возносилась бы гордия и какъ далеко ни шли бы извращенія первыхъ.» «И если, вступишь въ отношеніи латинянъ на путь дѣйствительного прощенія и любви, Православная Церковь и православные люди могли бы способствовать

поправленію злого начала въ латинствѣ, — да будуть благословены эти пути...»

Какъ видно — аналогія эта многочленная и въ этомъ многочленномъ видѣ не можетъ, по убѣждѣнію нашему, служить основаниемъ для вѣрѣнія авторамъ этой аналогіи тѣхъ демагогическихъ расчетовъ, о которыхъ говорится кн. Г. Н. Трубецкой.

Статью свою кн. Г. Н. Трубецкую заканчиваетъ слѣдующими словами: «Нельзя не преклониться передъ той силою идеализма и милосердія, которая творить такія чудеса въ Католической Церкви, послушная зову своего Верховнаго Пастыря. Я счастливъ, что свою замѣтку я могу кончить такъ же, какъ и началъ, выражениемъ глубокой искренней признательности Католической Церкви, во главѣ съ Е. С. Пашой и такимъ благороднымъ ей представителемъ, какъ о. д'Эрбини. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ».

Раздѣляя чувство благодарности представителямъ Римской Церкви за помощь, оказываемую имъ русскимъ людямъ, поскольку помочь эта не связана съ цѣлями латинского проселтизма — мы усматриваемъ въ указанныхъ словахъ кн. Г. Н. Трубецкого иѣчто большее, чѣмъ простую благодарность, и съ этимъ отвѣтимъ его мысли, по силѣ ощущенія основного нашего православнаго долга, никакъ не можемъ согласиться.

П. П. Сувчинскій
Л. П. Карсавинъ.
Г. Флоровскій.
П. Савицкій.
кн. Н. С. Трубецкой.
Вл. Н. Ильинъ.

Отвѣтъ на письмо Евразійцевъ.

Итакъ, шесть евразійскихъ писателей сошли нужнымъ выступить колективно, чтобы заявить, что они «раздѣляютъ ту аналогію между латиницами и большевиками, которая пропедена въ сборнике «Россія и латинство» на стр. 11-12». На стр. 9 того же сборника въ примѣчаніи сказано, что терминъ «латинство» употребляется въ немъ «для обозначенія христіанскаго вѣроисповѣданія, возглавляемаго Римскимъ Папою», иначе говоря, католичества.

Въ чёмъ же заключается эта аналогія?

— Въ томъ, что религіозно и внутренне латинище не тождественно съ большевиками, однако, въ чѣмъ-которомъ смыслъ большевизма и латинство — интернациональ и Ватиканъ — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покушаются на твердыню Православнаго Духа, — а она есть твердыня, которую крѣпка Россія». Евразійцы отвергаютъ мой упрекъ въ томъ, что такія разсужденія расчищаны на полуобразованную мазесу, въ которой позбуждены національныя струи.

Въ этихъ немногихъ словахъ характерно отразились положительныя и отрицательныя стороны евразійства. Приверженность къ православію и любопытство къ Россіи — путь въ сущности все положительное содержаніе евразійства. Оригинальность евразійства заключается не въ этихъ простыхъ исходныхъ началахъ, а въ тѣхъ построеніяхъ, которые они изъ нихъ выводятъ нерѣдко при помощи чисто софистической логики.

Православіе заключаетъ въ себѣ полноту истины. Слѣдовательно, все, что стоитъ вѣтъ его и не тождественно съ имъ — это лукаваго. Католичество стремится обратить въ свою вѣру всѣхъ ишовѣрныхъ, въ томъ числѣ православныхъ. Покушаніе на твердыню православнаго духа, которую крѣпка Россія, оно является союзникомъ и соратникомъ большевизма, который хочетъ того же.

Этому уирощенному разсужденію, въ томъ же порядкѣ логики, можно противопоставить другое, столь же упрощенное: большевизмъ понушается на всѣ безъ исключенія религіи. Но и каждая данная

религія, считая себя единой истиной, «понушается» на «твѣрдьно духа» всѣхъ прочихъ религій, когда исполняетъ свою миссионерскую дѣятельность, присущую существу каждой религіи (въ томъ числѣ и православія) въ отношеніи ся къ другимъ религіямъ. Слѣдовательно каждая религія является союзницей и соратницей большевизма противъ остальныхъ религій.

На самомъ дѣлѣ, разъ по признанію самихъ евразійцевъ, католики и большевики религіозно и внутренне не тождественны, то и отношение ихъ къ православію нельзя опредѣлить тождественнымъ терминомъ, ибо отношение это опредѣлено вънутреннимъ содержаніемъ каждого изъ нихъ, иначе получается патинутая словесная аналогія для служебныхъ цѣлей. Для большевиковъ всякая религія есть ошумъ для народа. Поэтому ихъ «понужденія» направлены не только противъ православія, но противъ всѣхъ религій вообще. Совершенно наоборотъ, какъ бы глубоки ни были различія между католичествомъ и православіемъ, кроме конфессіональной разнѣи между ними есть и христіанская солидарность. Эта солидарность заставила кардинала Мерсье выступать убѣждениемъ, сторонникомъ крестового похода противъ большевиковъ, а папу вызывать къ христіанамъ всего міра — жертвовать на голодоющихъ въ Россіи, исключая изъ церкви пропаганду.

Конечно, какъ ни оцѣнивать положительное содержаніе католичества, мы, православные, не можемъ не признать въ немъ извѣстную правдѣдность. Поэтому всякия попытки унії долины встрѣчать съ нашей стороны твердый отпоръ, но борьба съ такими пылѣніями не оправдываетъ возведеній напраслини на католиковъ, а таковой является приравненіе ихъ къ большевикамъ въ отношеніи тѣхъ и другихъ къ православію.

«Въ чѣмъ смыслъ большевизма и латинство — интернациональ и Ватиканъ — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ суть соратники и союзники», говорятъ евразійцы.

«Война исчерпала финансы, и можетъ быть также запасы энергии величайшихъ падровъ Европы и Нового Свѣта», писалъ

кардиналь Мерсьє въ пастырскомъ своемъ обращелъ съ призывомъ жертвовать на голодающихъ въ Россіи, «иначе нельзя объяснить, какъ наша героическая Бельгія, Франція, Польша, Великобританія, Соединенные Штаты, народы и правительства присутствуютъ безъ взрыва негодования и въ бездѣйствіи при закланиі ихъ вчерашней великолупшной союзницы; допускаютъ ордѣ разбойниковъ, руководимыхъ интернациональной шайкой, въ крови, грабежѣ и кощунствѣ осуществлять свой безумный коммунистический бредъ», — вотъ слова одного изъ тѣхъ, кого евразійцы называютъ соратниками и союзниками большевизма. «Не забывайте», добавляя кардиналь, «что павоедавшие іерей и епископы обладаютъ въ глазахъ Римской Католической Церкви, характеромъ священства Христова.»

Отвѣтная въ письмѣ на имя Предсѣдателя Русского Национального Комитета на упреки въ использованіи благотворительности для цѣлей пропаганды, тотъ же кардиналь Мерсьє указывалъ, что Папа — исключилъ всякую пропаганду изъ организаціи помощи голодающимъ въ Россіи. «Конечно», писалъ онъ, «мы принимаемъ къ сердцу такъ же, какъ и вы и вмѣстѣ съ вами и возсоединеніе Церквей, вѣчно дорогое для вѣрующихъ душъ», но мы хотимъ его только при условіи безусловнаго уваженія къ совѣсти ближняго. Вотъ скоро годъ, что 20 вашихъ молодыхъ людей устроены въ общежитіи и усердно проходитъ курсъ католического Университета въ Лувенѣ: спросите ихъ, была ли хоть одна попытка покушенія на религиозную совѣсть?»

Когда я писалъ свою замѣтку, вызвавшую возраженія евразійцевъ, я не

думалъ, что нужно вообще доказывать неправедливость утвержденій, будто между католиками и большевиками можетъ быть проведена аналогія, въ какомъ бы то ни было отношеніи.

При той завятой враждебности, которая существуетъ яротивъ католиковъ, выраженіе истины является неблагодарной быть можетъ задачей, но оно диктуется сознаніемъ «основного нашего Православнаго долга» не меньше, чѣмъ ревность ие по разуму, или чтаніе въ чужой душѣ того, что въ ней не написано и на что я лично не считаю возможными отвѣтить.

Во многихъ утвержденіяхъ евразійцевъ есть въ основѣ доля истины. Но въ развитіи своихъ построений эта доля обобщается въ полную истину и становится ложнымъ утвержденіемъ. Это — особенность всѣхъ парадоксальныхъ теорій. Парадоксы и полуправды гораздо легче усваиваются эмоционально настроенными читателями, чѣмъ объективными сужденіями и оценками.

«Предчувствія и свершенія» — таковъ подзаголовокъ, который евразійцы предпослали первому всему сборнику. Я вовсе не отношусь съ огульнымъ, осуждениемъ къ новому молодому течению, и вѣрю въ искренность многихъ его предчувствій. Предчувствія часто предшествуютъ сознательному убѣждению, но никогда не могутъ замѣнять его. Чтобы достигнуть «свершеннія» евразійцы должны встать на почву строгоя пропрѣшныхъ фактівъ и продѣлать настоящую научную работу. Иного пути неѣтъ для теченія, которое притязаетъ на выработку новаго міросозерцанія и пересмотра всей русской исторіи.

Кн. Григорій Трубецкой.

БЕЗУМІЕ И ВЪРА.

Безуміє для вѣруючаго — понятіе иное, чѣмъ для психіатра. Каббала называетъ его «переставованной свѣтильниковою». Болѣе всего это относится къ тому роду заболѣваній, таинственію испытывающихъ и уходящихъ, который порожденъ не органическими яроцесами, а вѣчными законами душъ. Различие душъ и своеобразіе ихъ природы обуславливаетъ ходъ этой болѣзни, по существу религіозной и выростающей изъ раздвоенія человѣка между добромъ и зломъ, между Богомъ и грѣховностью.

Разладъ певѣруючаго разума и души перенесенной сознаніи вины передаивается здѣсь — мистическая трагедія души — не только какъ видѣніе въ сирітихъ пѣдрахъ душевнаго міра, а какъ живая дѣйствительность. Разумъ раздвоенъ и въ высшемъ своемъ составѣ перенесенъ въ духовныя сферы бытія, уѣхъ же души идти по пути страданій и искуплія. Послѣдній аккордъ — вѣра, ставшая знаніемъ.

Не отрицаю юдинническую картину болѣзни, п хочу за предѣлами ея, указать на міръ сокровенный, не подлежащий раціоналистическому разсмотрѣнію и менѣе всего объясненію. Сознаніе нормального человѣка, связанное предначертаніемъ порткомъ, протекаетъ яривыми путями. Но вотъ незримая рука переставляетъ огоньки на пути не погашая ихъ — и прежний порядокъ нарушенъ, нарушенъ такъ называемая нормальная жизнь, — и возникаетъ иное: «безуміе». Въ бездиу проваливается разумъ, не постигая болѣе здравого смысла жизни. Дремавшая досель сила новаго сознанія избавлена отъ узъ своихъ; душа сбрасываетъ тѣснія оковы и прорывая грань, совершаєтъ взлетъ своей въ міръ ирреальный, близкій къ высшей реальности.

Безуміе — это страшная натастрофа, страшное насильственное потрясеніе всего существа, подобное землетрясению, изъ глубинъ извергающему пламя и темную лаву, и сокрушающему поверхность. Но сама болѣзнь есть лишь проявленіе изначальнаго и значительного произшествія: бунта духовнаго, вулканическаго изверженія внутреннаго міра. Сосудъ несовершенному надлежитъ быть разбитымъ, дабы въ новомъ, расширенію объемъ могъ онъ пріять и вмѣстить болѣе высокое содержаніе. Во имя болѣе совершенной природы скрупулезно изыщая, несовершенная природа. Все ограниченное, все неживое и разлагающееся спрается и смыывается въ огненію потокъ вѣчныхъ мукъ. Въ мучительныхъ боляхъ рождаются новый міръ. Не только на пути въ Дамаскъ явливаетъ Господь себя человѣку. И въ стѣнахъ желтаго дома таятся благостия псили Виолееменія. Въ терновомъ пламени постигаетъ больная душа божественный законъ, дабы, по избавленіи своемъ, преклониться передъ чудомъ небесной любви.

Быть можетъ въ этомъ и заключается метафизический смыслъ подобнаго заболѣванія. Его религіозный смыслъ — въ искупительному страданіи. Проходя черезъ всѣ круги ада, душа кровью своей платить дань за грѣхи прошлаго и за милость въ будущемъ. Такимъ образомъ болѣзнь является сильнейшимъ религіознымъ переживаніемъ: откровеніемъ міра невидимаго, и поевщеніемъ въ мистеріи бытія духовнаго: умираниемъ и воскресеніемъ.

И раны уже человѣкъ имѣлъ въ какомъ то смутномъ предчувствіи; все видимоеказалось ему недѣйствительнымъ — люди марионетками на искусственныхъ нитяхъ. Неодолимо росло ощущеніе скрытаго смысла всего происходящаго; медленнѣе

текла кровь въ жилахъ, вставали вѣщіе сны, всыхивали озаренія.

И вотъ, внезапно, запавъсь взялся, — началась божественная комедія! Въ этотъ же мигъ нить, связующая душу съ окружающимъ міромъ, порывается, — никто не знаетъ болѣе, что происходит въ этой душѣ, — общеніе невозможно, словъ нѣть, — между міромъ и душой разверзлась бездна.

Однокимъ и обособленнымъ вступаетъ духъ человека на трудный и опасный путь своей страстной, черезъ лабиринтъ превращеній. Дерзкой и тщетной попыткой представляется желаніе описать эту реальный міръ реальнѣйшихъ страданій*).

Линеиная спасительного клубка Ариадны и опоры просвѣтительнаго Вергилия, одиночная душа потерялась въ міровомъ пространствѣ, словно отверженная Богомъ и вселенной, словно тьмѣ и дьяволу обречена. Уничтоженная и до последнихъ предѣловъ унижена, она пресмыкается на землѣ, терзаемая и пытась всѣми пытками ада, гонимая фуріями, самой себѣ и другимъ на поруганіе преданная, а умиранию нѣть и нѣтъ конца!

Въ этомъ лихорадочномъ бытѣ переживаний нѣть передышки, нѣть остановки, — время перестало быть, — и вѣкъ всякой поспѣдовательности, среди мученій, непостижимымъ образомъ испытываетъ душа трепетъ отъ близости Божества. Передъ лицомъ вины своей, выявляющейся въ невольной и словѣніи, она содрогается передъ видѣніемъ небесной красоты и гармонии. Погруженная въ вѣчность, она перестала быть, она стала лишь зрителницей, хотя мученія ея не прекращаются; — душа бессознательно винти- ваетъ въ себя познаваніе. Вселенная звучитъ діонисовой печалью, все творящееся сопровождается ритмами монотонно-эстетического гимна, наполняющаго собою душу. Міръ стать музыкой. Перенесенная въ єдос проплое, душа переживаетъ начало вѣковъ и рожденіе міра. Священная символика,

*). Самое значительное и глубокое о подобномъ душевномъ состояніи было высказано исковидцемъ Э. Сведенборгомъ и святой Катериной Генуэзской.

глубокія связи, вѣковыя нѣдра раскрываются передъ ея духовнымъ взоромъ, — древняя відѣнія, миѳическая личности воплощаются вновь. Хамелеономъ проносится душа сквозь цѣль превращеній, сознавая единство вселенной. Языкъ звѣрей, безъ словъ, понятенъ. Усталый кошачій взоръ говоритъ ей о вѣкахъ. Слеза состраданія въ глазахъ собаки трогаетъ ее сильнѣе человѣческой жалости. Мученичество лошади, самого одилюкаго изъ земныхъ существъ, исполняетъ ее жгучимъ чувствомъ вины, — и въ прихъ образахъ является ей звѣриное Божество, какимъ зрѣли его древнєе народы. А сквозь все это кроваво-алой лентой змѣбится мука... Любовь, отчаяніе и смерть, — и нѣть смерти, — и дикий вопль о концѣ...

Но срокъ исполненъ. Зашавъсь падаетъ. Чары исчезли. Въ трезвомъ свѣтѣ нашей реальной жизни стоитъ выздоравливающий, освобожденный, проленсий и обновленный, въ крови своей омытый и очищенный человѣкъ. Но — или это липинъ кажется ему? — никогда ужъ ему не ульбнуться, либо забыть — невозможно.

Отынѣ искривается имъ скрытый смыслъ Священнаго Писания, — замкнутыя врата раскрываются разуму, и подобно Лазарю, разбуженная къ новому бытію, душа воскресаетъ къ свѣту. Безмѣрность боли, затаянія любовь, высокое и безконечное — все, все сливаются въ одночь скорбномъ потокѣ, разрывающемъ душу и тѣло — и, наконецъ, разряжается въ молитвенно экстатическомъ иссѣѣ!**...

Въ Евангелии разсказывается про больного, который не иначе какъ черезъ крышу могъ лоластъ итъ. Иисусу, ибо остальные ящи и ходы были уже заняты болѣе счастливими и здоровыми. И вотъ пришло разобрать «крышу» и поднять туда больного. Не то же ли происходитъ и въ религіозномъ безуміи, самомъ таинственномъ и опасномъ прорывѣ къ Богу?

Эли Эльсонъ.

*) Рѣчь идетъ, конечно, о чисто субъективномъ, а не объ общемъ переживаніи. И нонечто же, тутъ не болѣзнь утверждается, а лишь сдѣланы попытка освѣтить самую тяжкую изъ всѣхъ болѣзней духовныхъ смысломъ.

МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ РОЗЕНЦВЕЙГА.

(*Der Stern der Erlösung*. — Von Franz Rosenzweig. 1921).

Книга Розенцвейга «Звезда спасения» есть одно из самых замечательных явлений современной западной мистической мысли. Автор — еврей, и его книга иметь свою постыдную назначение мистическое раскрытие и оправдание иудаизма. Но содержание ея неизменно шире этого рационального ее назначения. Ея содержание является цельности, своеобразно сочетающая философию съ богословием и преодолевающая односторонности обоях, мистическая философия, изъ религиозного опыта почерпнутое учение о сущности Бога, міра и человека и о смысле человеческой жизни.

Въ книжѣ поражаетъ, прежде всего, изумительное сочетаніе богатства темъ и глубины интуиціи съ строжайшей архитектонической стройностью. При повторномъ чтеніи вся эта огромная книга въ 530 большихъ страницъ, затрагивающа множества самыхъ разнородныхъ темъ (съ религиозной точки зрения въ ией дается и философія языка, и литература, и теорія всѣхъ видовъ искусства, и философія истории, и философія права, и сице многое другое) и стремящаяся въ обесцденіи всѣхъ этихъ темъ дойти до постыдніихъ, метафизическихъ глубинъ, звучить выѣтъ съ тѣмъ, какъ строго согласованная многочастная симфонія, въ которой небольшое число основныхъ темъ повторяется въ надлежащемъ мѣстѣ въ соответствующихъ, изъ общаго хода вытскающихъ, вариацияхъ, и почти необозримое богатство цѣлаго звучть стройно и гармонично. Врядъ ли можно въ мировой мистической литературѣ найти книгу, написанную столь систематично и притомъ не въ виѣшне-логи-

ческомъ смыслѣ (логическую или отвлеченно-философскую систематичность Розенцвейгъ сознательно отвергаетъ), — а во внутреннемъ смыслѣ музыкальной архитектоничности. Правда, эта стройность вызываетъ сразу же въ читателѣ и сомнѣніе, о которомъ мы скажемъ дальше; подъ ней скрыта, какъ увидимъ, внутренняя раздробленность, она предназначена сковывать и сдерживать жесточайшее противоборство духовника пачаль, не находящихъ подлиннаго внутренняго единства. Но и въ этомъ своемъ качествѣ она не есть пустая выѣшность, пллюзорное украшеніе; она излюстрируетъ, какъ свидѣтельство огромнаго духовнаго павряженія, которое проиникаетъ вообще всю книгу и опредѣляетъ ея замечательный литературный стиль.

Чтобы дать понятіе обѣ этой архитектоникѣ учения Розенцвейга, укажу сначала виѣшнюю схему книги, отнести взятую прямо изъ ея оглавленія. Книга дѣлится на три части: 1. Элементы или дѣлящіяся предметность. 2. Путь или всегда возрождаемый міръ. 3. Образъ или вѣчная предметность. Первую часть соединяетъ со второй «Переходъ», вторую съ третьей — «Порогъ», и третья завершается «Вратами». Эти три основныя части соответствуютъ тремъ центральнымъ темамъ книги — творенію, откровенію, спасенію. Каждая изъ этихъ частей имѣть свое вступление. Вступление къ первой части говорить «о возможности познать всеединство (*das All*)» и содержать критику философіи (*ip philosophos*); вступление къ второй части обсуждаетъ «возможность пережить чудо» и содержитъ

критику богословія (*in theologos*); вступленіє къ третьей части говорить «о возможности вымолить царство» и полемически направлено противъ сектантскаго индивидуализма (*in tiranno*). Каждая часть имѣть также свой особый символический языкъ, свои категориальные начала. Тема первой части обсуждается въ символахъ математики, тема второй — въ символахъ литургіи. Каждая изъ трехъ частей дѣлится на три книги, соответствующія тремъ основнымъ началамъ въ ней трактуемымъ. Первая часть трактуетъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, какъ «дляющихся предмѣстяхъ». Въ трехъ его книгахъ говорится о «Богѣ и его бытіи или метафизикѣ», «мірѣ и его смыслѣ или металогикѣ» и «человѣкѣ и его самости или метаэтике». Общий символъ этой части служить тріединство треугольника, обращенного острѣмъ вверхъ. За этимъ тріединствомъ слѣдуетъ, во второй части піоне тріединство (символизуемое треугольникомъ «обращеннымъ острѣмъ внизъ») — тріединство, излагаемое въ трехъ главахъ: «твореніе или вѣчно дляящихся основа вселы», «откровеніе или всегда возновляемое рожденіе души» и «спасеніе или вѣчна будущность царства» (имѣетьсь тѣмъ въ этомъ тріединствѣ проевѣнчиваетъ — въ шпомъ порядкѣ — и первое: міръ, человѣкъ и Богъ). Въ третьей части эти два тріединства скрещиваются, что символизируется пластикугольной звѣздой (щитомъ Давида). Отсюда производное (онтологически первичное) тріединство, описываемое въ трехъ главахъ: «Огонь или вѣчная жизнь» (метафизическое существо іудаизма, сосредоточенное на мірѣ и его спасеніи), «Лучи или вѣчный путь» (метафизическое существо христіанства, сосредоточенное на откровеніи и человѣкѣ) и «Звѣзда или вѣчна истина» (абсолютное существо Бога, въ которомъ замыкается всеединство, соединяя твореніе и откровеніе со спасеніемъ человѣка и міръ съ самимъ Богомъ).

Въ этихъ тематическихъ рамкахъ, но въ контрапунктическомъ ихъ развитіи и вариационномъ усложненіи, развивается ходъ мистическихъ размыщленій автора, который мы здесь можемъ воспроизвести лишь въ сокращеніо-общемъ схематическомъ видѣ, опуская множество конкретныхъ иллюстраций и мотивированныхъ отступлений. Какъ указано, вступлениемъ къ книгѣ служить критика

замысла философіи. Философія хочетъ постигнуть все, иакъ единство; она предполагаетъ, что бытіе есть единство, тождественное съ единствомъ логической мысли и производимое отъ него. Но это въ дѣйствительности не такъ; въ исторіи философіи это обнаруживается въ томъ, что послѣ того, какъ ея замыселъ пашель свое завершеніе въ Гегель, который даже саму исторію философіи включилъ въ единство системы, въ ту «шарообразность» бытія, которую провозгласилъ первый философъ — Parmenides, человѣческап мысль, въ лицѣ Шопенгауера и истомѣ Ницше, взволновалось противъ этого замысла и этой мнимо-всесообщающей цѣлью поетъ и противопоставилъ неутоленный запросъ личности — личности самого философа — о смыслѣ и цѣльности жизни. Бытіе не есть цѣльность всесущество, — въ немъ царить раздоръ и дисмармонія; оно лишь должно стать всесущество. Бытіе, какъ мы его не-посредственно имѣемъ, содержать три отдѣльными длиющіяся «предмѣстія»: Бога, міра и человѣка, какъ бы сырой матеріалъ или элементъ, которые лишь черезъ твореніе, откровеніе и спасеніе dochдятъ до полноты бытія и согласованія между собой. «Предмѣтъ Богъ есть не чѣмъ» (въ противоположности атрибутивной теологии), а іѣчто, произрастающее изъ иного, «да» рождающееся изъ иѣдѣя «нѣть». Въ Богѣ есть единство да и иѣть, положительного и атрибутивнаго, сущности («природы») и свободы. Свобода, сдержанная и проникнутая существо, есть мопъ, всемогущество. Въ качествѣ такого единства сущности и свободы, Богъ метафизиченъ (сверхсущность). Въ Немъ самодавлѣющая полнота бытія и свободы, покоя и движени, по въ этомъ качествѣ Онъ есть понощающая въ себѣ жизнь, изъ которой иѣть никакого выхода паружу. Это — блаженный Богъ античности, не вѣданій міра и людей, «мионческий Богъ». Индія и Китай вѣдаютъ Бога только какъ чистый безжизненный покой, античность имѣетъ Бога, какъ понощающую жизнь или свободу. Античность тосковала по встрѣчѣ человѣка съ Богомъ, но не могла ее найти. Въ послѣднемъ ея міровоззрѣніи, въ ученіи объ эманациі, Богъ напливаетъ, по въ самомъ этомъ разлитіи остается одиною внутри самого себя. Міръ также есть первоначально иничто, «нѣть», изъ которого рождается «да».

Но «да» міра есть не бытіе, какъ у Бога, а начало всебицтвіи; это есть его логосъ. Логосъ не создаетъ единство міра (какъ думаетъ идеализмъ); логосъ есть на-противъ, система формъ, которая ограничена единствомъ міра. Единство есть не его достоинство, а недостатокъ; для логоса быть границъ въ познаніи и логическомъ оформлении міра, но онъ ограниченъ самимъ міромъ, какъ замкнутъ единствомъ. Но логосъ не можетъ и всецѣю овладѣть міромъ — въ мірѣ есть движение, пытка, броненіе, въ силу чего онъ есть полюта частнаго. Частное не производно отъ общаго, не истекаетъ отъ постѣдняго (какъ опять таки минь идеализмъ); частное, полнота жизни лишь стремится къ общему, но никогда не можетъ въ немъ раствориться. «Ивліеніе», «частность» есть въ мірѣ то же, что свобода въ Богъ: всегда неожиданное, иносъ — метаэтическое. Мірѣ не есть обнаружение общаго, а какъ бы результатъ борьбы между общимъ и частнымъ и ихъ частнаго спліянія, которое выражается въ двухъ формахъ міреикого бытія — въ индивидѣ, который есть частная точка скрещенія общихъ началъ, и въ родѣ, который есть участіеное общее. Сиязъ рода съ индивидомъ выражена въ рожденіи, где изъ «родового» события возникаетъ индивидъ; и, съ другой стороны, индивидъ можетъ жить только въ «родѣ», племени, обществѣ. Это расщепленное цѣлое, этоъ сформированный, но еще не «состороженный» мірѣ есть не всеединство, а только цѣлое. Это есть пластический мірѣ античности: мірѣ, какъ замкнутое во вѣкѣ и сформированное внутри цѣлое, не могущее найти доступа ни къ Богу, ни къ человѣку. Античный человѣкъ не находить себѣ въ общемъ, а растворяется въ немъ. Надѣя несмѣть здѣсь царить не человѣческая личность, и не Богъ, а участіенное и расчлененное общее. Это есть царство пластической красоты, замкнутой и покоящейся въ себѣ. Паконецъ, и человѣкъ есть ничто, утверждающее себѣ, порождающее свое «да». Это «да» человѣка есть не бытіе и не всеобицтвіе, а единичность. Человѣкъ въ себѣ есть частное, которое какъ бы хочетъ остаться частнью. По своей сущности человѣкъ, найти такое частное, есть прямая противоположность Богу, какъ общему или всеобъемлющему. Если исходить изъ сущностей, то между человѣкомъ и Богомъ можетъ быть только

одно отношение — вражда. Но въ чело-вѣкѣ есть не только «да», чистая особая сущность, но и «нетъ» — свобода; по свобода частнаго, конечнаго, есть не свобода могущества, вее могущество, какъ у Бога, а свобода воли — въ буквальномъ, етройкайшемъ смыслѣ — произволъ. Въ этомъ состоить «самость» человѣка, его упорство, его неизбывная, самоочищность и строптивость (Trotz). Это есть послѣднес, глубочайшее существо человѣка, его «самость», онъ «самъ». «Самъ» человѣкъ абсолютно одинокъ, онъ несказанный, онъ «уждѣ всѣмъ другимъ и всему другому — людямъ, Богу и міру. Съ послѣдней остротой чешуйки сознастъ это свое одиночество передъ лицомъ смерти: «Нѣть болѣе упорного, высокомѣрнаго уединенія, чѣмъ то, которое изображается на лице мертвца». Человѣкъ, какъ личность, какъ индивидъ — есть часть и соучастишь міра; какъ «самость» онъ — въ себѣ сущее, вѣчнѣюше начало. Ему чужды всѣ нормы, онъ — метаэтическъ, какъ мірѣ — метафизичень и Богъ — метафизичень. Этого человѣка, какъ иначе дляикайш предмѣтный элементъ, элементъ бытія, нынѣдана памъ также актичность въ лицѣ зерка трагедіи, трагического человѣка. Герой трагедіи живѣсть и гибкость молча, его рѣчь не обненіе съ другимъ, а разсужденіе, не раскрывающее мозгованій; вотъ почему античной драмѣ нужнѣ хоръ, могущий повѣдать о судьбѣ вѣчно-замкнутой, гибнущей въ мірѣ душѣ. Эта самость живѣсть только одного — безсмертія, вѣчнаго сохраненія себя; она не имѣшаетъ въ мірѣ.

Таковымъ поетолини «предмѣтности» элементы бытія, изъ которыхъ оно должно складываться, замкнувшись въ себѣ, самодовѣрющія начала «чионическаго Бога», «пластического міра» и «трагического человѣка». Какъ привести ихъ въ движение, раскрыть другъ для друга? Откуда и какъ достижимо ихъ единство, осуществляемое въ твореніи, откровеніи и снаеніи? Конечно, не надо представлять себѣ дѣла такъ, будто эти предмѣтности реально предшествуютъ тѣо-тѣо- и антропономическому процессу, который предстоитъ выяснить: вѣдь иначе самос понятіе творенія линено было бы смисла. Авторъ пытается показать свой (дѣятельно народохранильный) подходъ къ дѣлу такъ. Конечно, онтологически, съ точки зрѣнія Бога, твореніе есть первое и есть подлинное твореніе изъ ничего,

поторое къ тому же для самого Бога совпадаетъ съ откровеніемъ и спасеніемъ. Но такъ какъ міръ — для самого міра — не сотворенъ, а творится, то съ точки зреянія міра и человѣка допустимо мыслить элементы, какъ «предмѣрности», какъ темные силы или зачатки, которые въ твореніи должны раскрыться сознанію человѣка. Поэтому античная теология, космология, психологія, служить какъ бы субъективными символами таинственныхъ начатковъ ядлинной теогоніи, космогоніи и антропогоніи. Эти начатки не «существуютъ», они суть лишь «возможности», потенціи, которая человѣческому временному сознанію рисуются, какъ начала предшествующія —творчію или которая суть лишь отиранныя, гипотетическая точки нашей мысли. Наряду съ нихъ, замкнутостью, эти начатки характеризуются своей гипотетичностью: все въ нихъ ироничнуго всеобщимъ «можетъ быть», шаткостью, неопределенностью, все находится въ неуставовившемся броженіи, подобно пантому античной религіи. Лишь одно отношение между ними выписывается: отношение какъ бы хронометрической последовательности. Руководясь оять таки феноменологіей античного сознанія, можно сказать: Богъ, какъ исконное наследіе, издавна былъ, человѣкъ, какъ самое существо жизни, есть, міръ, какъ подготовляемый античной мыслию научный звѣрь будущему, еще будетъ. Это есть первая и единственная руководящая линия для перехода къ дневному свѣту бытія и ведущая къ постѣднему надмірному свѣту.

Вторая часть: «Путь или всегда-из- рождаемый міръ» начинается, какъ указано въступительного размышленія «о возможности перенять чудо». Теология, всегда считавшая чудо своей основной опорой, съ начала пытавшаго вѣка отрешилась отъ чуда и хочетъ обойтись безъ него, тогда какъ даже скептицъ 18 вѣка критиковали лишь достовѣрность отдаленныхъ чудесъ, но не выставили принципіальныхъ возражений противъ чуда. Это отреченіе теологии отъ чуда, выразившееся во все разычивавшемъ «историческомъ» богословіи, яривело въ «богословію переживанія», безъ объективной опоры въ иронію. Этотъ кризисъ соединялъ съ описаными выше кризисомъ философіи; философія и богословіе одновременно вышли въ субъ-

ективизмъ. Это состояніе требуетъ нового синтеза философіи съ богословіемъ, который авторъ и пытается намѣтить въ своей теоріи чуда. Чудо есть не «невѣроятное», противорѣчащее нашему «знанію» событие, за которое оно теперь принимается. Оно есть, напротивъ, оправдание знанія: а именно чудо (согласно древнему исконному его пониманію) есть осуществившееся пророчество, знаменіе Божія Провидція, безъ которого немыслимо предвидѣніе. Чудо есть чудо откровенія. Но откровеніе само есть, какъ увидимъ, въ извѣстномъ смыслѣ твореніе. Твореніе есть основная проблема новой богословствующей философіи; а требуемое ею сочетаніе глубочайшей субъективности съ ясностью объективности дается въ понятіи откровенія. Точка міра, въ которой твореніе сочетается съ откровеніемъ, если то, что въ мірѣ само говорить — языкъ, человѣческое слово. «Божіи пути не суть человѣческія пути, и Божіи мысли — не человѣческія мысли; но Божіе слово есть и человѣческое слово». Такъ познаніе слова, какъ символа откровеній, есть путеводная линия для познанія реальнаго происхожденія міра и человѣка и ихъ судьбы, и тѣмы для познанія творящаго, открывающаго себя и спасающаго Бога.

«Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю». То, что казалось концомъ — скрытый, блаженный, въ себѣ живущій Богъ — есть лишь начало. Въ твореніи основные «да» и «нѣ» въ Богѣ неизменяются: источникъ, начало движенія есть «да», могущество, «природа» Бога; Богъ творить не по произволу, а по необходимости своей природы; но въ основѣ Его природы лежитъ «нетъ», свобода, и потому необходимость Его не есть нужда и потребность, а свободное изъявление Его существа. Сокровенный Богъ свободенъ, но «откровенный» Богъ не можетъ не творить. Но какъ сочетать твореніе «изъ ничего» съ пѣдомымъ намъ потенциальными бытіемъ замкнутаго въ себѣ пластического міра? Но если мы вспомнимъ, что міръ только со стороны Бога сотворенъ, а со стороны міра постоянно творится, то открывается возможность разрѣшенія противорѣчія. Пластический міръ не имѣть безусловной основы; его логосъ есть лишь имманентное ему начало, его душа; міръ ищетъ основъ, послѣдняго «да», онъ нуждается въ бытіи въ категорической утвержденно-

сти, какъ бы въ постѣдней санкції. Путемъ глубономысленнаго анализа языка, какъ символа откровенія Бога, Розенцвейгъ поназываетъ, что первослово есть первичное и самое общее прилагательное — сказуемое: «хорошо» (въ смыслѣ «да будетъ такъ!»). Это творческое слово (подобно fiat И. Беме) и есть твореніе. Миръ создать не изъ хаоса (только эманативный идеализмъ вынужденъ допускать исходный хаосъ или тьму), ибо хаосу качествъ предшествуетъ самъ фактъ бытія. Твореніе длится безпрерывно, ибо въ каждое мгновеніе миръ нуждается въ утверждениі. Для самого міра его твореніе есть дѣйствіе въ немъ Провидѣнія. Богъ-творецъ не можетъ быть доказанъ, какъ такой (они), таіи въ противоположность идеализму, логически восходящему къ эманативному источнику); напротивъ, сотвореніость есть для міра не въ утверждениі, «всегданійность»; миръ, имине, какъ сотворенный, есть не тѣші и сонъ, а подлинная реальность. Идеализмъ теряетъ миръ и вынужденъ искать суррогата реальности въ иллюзіяхъ. Но подлинная тварность міру самому міру раскрывается въ откровеніи, въ словѣ. Путемъ глубокаго толкованія первой главы книги Бытія Розенцвейгъ показываетъ, что твореніе есть какъ бы царстваніе откровенія, непрѣходъ отъ могчанія черезъ безличное «да будѣть» въ откровеніе Бога-личности: «соторимъ человѣка по образу пашему». И въ послѣднемъ словѣ: «и вътъ, хоромъ всъма» твореніе есть сразу откровеніе спасенія, предъуказаніе сверхтварного бытія.

Миру въ твореніи дана тварность, т. е. смертность. Но «сильна, какъ смерть любовь». Тварность есть лишь начало новаго творенія черезъ Божью любовь. Но любовь Бога есть вызваніе его къ душѣ человѣка, его откровеніе человѣку; черезъ откровеніе даже впервые рождается изъ темной «самости» человѣка душа, какъ любящая Бога душа. Если твореніе есть вѣчная судьба, провидѣніе, то любовь-откровеніе есть свободное мгновенное событие. Черезъ нее человѣкъ, созидающій свою строительность и грѣховность, преодолѣваетъ свою замкнутую самость. Его упорство (Trotz), раскрываясь въ сторону Бога, становится вѣрностью въ любви, ревнѣтию о Господѣ. Заповѣдь «возлюби Господа Бога твоего» не противорѣчить свободѣ

любви; это не приказъ третьяго, а приказъ самого любящаго: «полюби менѧ». Въ любви Богъ открывается въ озаряющемъ свѣтѣ, становится яснымъ, изъ тьмы невѣдомости выступаетъ наружу, какъ «фактъ». И человѣческая душа изъ замкнутаго «я» становится соучастникомъ обиженія между «я» и «ты». «Я» любящей и вѣрующей душѣ есть уже не одинокая самость, а отвѣтъ «вотъ я» на Божій призывъ «гдѣ ты?», прекращеніе человѣка-твари въ человѣка — дитя Божіе. И вторичный отвѣтъ Бога «ты мой», этотъ актъ Божіей любви, чтобы овладѣть міромъ, долженъ войти въ міръ, явиться въ мірѣ: таково историческое откровеніе, какъ основа вѣры. Отныне возможна молитва, которая есть всегда мольба къ Богу, открыться явно, для всѣхъ, и навсегда, какъ въ откровеніи Онъ явился одиною любящей душой. Молитва есть молитва о присуществіи Царства Божія, о счастиї. Богочловѣческая любовь должна стать всеобщей и якою, любовь должна стать бракомъ, невѣста — сестрой и возлюбленной — мужемъ и образомъ («Пѣсни пѣсенъ») Бранъ, скрѣх-природное и интимное обиженіе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совершеніе мірской, длительной и открытый союзъ, есть символъ спасенія, котораго жаждетъ любящая душа.

Любящая Бога и открывающаяся Богу душа въ этомъ своемъ открытии Богу становится первоначально еще болѣе скрытой для міра(даже болѣе, чѣмъ замкнутая душа, которая въ своей замкнутости всеже видима міру); чистый мистикъ отрывается отъ міра. Въ душѣ долженъ совершиться новый переворотъ; мистикъ становится святымъ, изъ любви къ Богу рождается любовь къ ближнему. Любовь къ ближнему есть не чисто-свободная любовь, какъ любовь къ Богу; это есть дѣйствіе подъ вліяніемъ Бога, исполненіе заповѣди, долгъ человѣка, его обязанность дѣйствовать. Любовь къ ближнему есть обращеність бого-просвѣтленного человѣка къ міру, начало преображенія міра. Богъ и человѣкъ уже есть, міръ только становится — черезъ человѣка и его любовь. Миръ есть, только явленіе; онъ долженъ стать сущностью, и становится ею, только очеловѣчиваясь и тѣмъ обоживаюясь. Миръ есть ищуще спасаючися, онъ гибнетъ, упадаетъ въ ничто. Въ мірѣ данъ зачатокъ спасенія, зачатокъ истишаго бытія: онъ

данъ въ линѣ жизни, органической жизніи, которая, въ отличіе отъ простого, вѣчно гибнущаго и обреченного существованія есть внутреннее стремленіе существованія къ увѣковѣченію себя въ постоянномъ образѣ. Но жизнь есть только въ немногихъ и слабыхъ зачаткахъ; жизнь должна не загораться въ отдѣльныхъ точкахъ міра, а охватить весь міръ чтобы оно истинно было.

Она должна быть всесоблемлющей и вѣчной жизнью, она должна быть царствомъ Божіимъ. Міръ жаждетъ спасенія. Такъ съ двухъ сторонъ идеть искасіе спасенія: со стороны любящей человѣческой души и томящагося по истинной жизни міра. Спасеніе есть очеловѣченіе — одушевленіе міра. Міръ и человѣкъ неотрывно связаны другъ съ другомъ, и должны войти въ подчиненный союзъ. Здѣсь царить не одностороннее направление, какъ отъ Бога къ міру въ твореніи и отъ Бога къ человѣку въ откровеніи; здѣсь встрѣчное движение, величное «» съ двухъ сторонъ, замыкающее бытіе и создающее изъ него всеединство. Бытие становится великими «мы», согласны хоромъ любящихъ душъ. Любовь къ ближнему есть только зачатокъ любви всѣхъ по всѣмъ. Какъ произведеніе искусства поданило живеть ю въ творѣніи и ю въ себѣ самомъ, а ю согласномъ множествѣ воеприимающихъ его, такъ міръ живетъ во всеединствѣ «мы», въ которое оно пребражнастется. Въ немъ завершается твореніе и откровеніе, въ немъ Богъ спасаетъ самого Себя. Ибо царство Божіе не противостоитъ царству міра, оно, напротивъ, входитъ въ послѣднєе, укрѣпляется въ немъ и превращаетъ его въ себя.

Здѣсь мы — на порогѣ надзириности, постиженію которой посвящена третья, самая трудная, загадочная и епопеяная часть книги. Символическимъ средствомъ постиженія служитъ здѣсь литература, — не слово-рѣчь, а объединеніе въ хоровомъ славословіи и любви. Вступленіе къ этой части говорить, какъ указано, «о возможности вымолить царство». Спасеніе не есть непосредственно дѣло Бога, оно есть дѣло пробужденной къ любовной дѣйственности человѣческой души. По древне-еврейскому изрѣченію, все на свѣтѣ — въ руѣ Божіей, за исключеніемъ только одного — страха Божія. Страхъ Божій, или что то же, любовь къ ближнему творить человѣческой міропорядонь. Но «блажій» есть для любви

лишь замѣститель всѣхъ, замѣститель міра. Но міръ одинъ, и царство Божіе единъ, человѣческихъ же душъ єъ ихъ любовью много, каждая смотрѣть на міръ съ своей точки зрѣнія, имѣть свою судьбу и въ опредѣленіомъ направлениіи воздѣйствуетъ на міръ своей любовью. Чтобы благочестіе могло «вымолить» царство Божіе, спасеніе міра, нужна согласованіость, единичнаго и общаго, судьбы и любви отдѣльного человѣка съ судьбой и любовью всѣхъ, съ самимъ царствомъ Божіимъ. Какъ литургическая молитва есть общая молитва въ объективно опредѣленіомъ общемъ порядкѣ, въ урочное время, такъ и тайна молитвенного воздѣйствія, спасающаго міръ, есть тайна еогласованіаго, урочнаго духовнаго дѣйствія. Сектанты, мечтатели, пленники всякаго рода, пытающіеся подъ своимъ личнымъ угломъ зреія совершають міръ и вынуждены наступленіе царства Божія, задерживаются его наступленіе, какъ задерживаются его и неукрѣпленіе, неспособное испытать его усвоенія. Подлинное приближеніе царства Божія достичимо только согласованіному нерѣль лицомъ Божіимъ человѣческому единству — «церкви» (самъ Розенцвейгъ не употреблялъ этого термина, но оно напрашивается самъ собою изъ существа его мысли). Черезъ церковь Богъ дасть спасеніе. Но спасеніе чего? Это не есть спасеніе міра при забвеніи душин (идя иатолійской церкви), ни спасеніе души съ забвеніемъ міра (идя протестантской церкви), ни спасеніе чистаго одухотворенія (идя православной юаніївой церкви, церковность которой Розенцвейгъ отрицаєтъ и которую онъ знаетъ только какъ дѣйствіе личной духовности — «Алешин Каримзова»). Это есть спасеніе жизни, одушевленнаго тѣла міра, идея котораго живетъ только въ ветхозавѣтной іудейской церкви. Иудаизмъ есть религія надежды на спасеніе, религія жизни, стремящейся къ вѣчности въ Богѣ.

Бытие подъ знакомъ спасенія, бытіе спасаемое и спасающее, живетъ въ образѣ или свѣтѣ Божіемъ. Но образъ или свѣтъ Божій распадается на три момента, соответствующіе міру, человѣку и Богу. Свѣтъ есть «огонь» или вѣчная жизнь, сосредоточенное въ глубинахъ жизни пламя вѣчности, оно есть далѣе «лучи» или вѣчный путь — путь отъ Бога къ

Богу, отъ откровеній къ спасенію, и оно есть, начонець, въ самомъ Богѣ «звѣздѣ» или вѣчной истины, всесобъемлющий и всеозаряющій свѣтъ, какъ таковой. Огонь или вѣчная жизнь, вошлецна въ іудаизмѣ. Іудаизмъ несеть божественное начало въ своей крови, еврей — отъ Бога по кровной принадлежности къ избранному народу (тогда какъ христіаніе есть всегда обращеній, преодолѣваемый изычишникъ). Единство крови, племенная связь какъ таковая, замѣняетъ іудею и родину, и языки и обеспечиваетъ іудаизму и вѣчную жизнь. Опасность же его лежитъ въ еосредоточенности въ себѣ, въ ревнівомъ обереженіи внутреніаго пламени, въ отрѣшности. Но, будучи опасностью для еврея, какъ личности, эта еосредоточенность не есть опасность для іудаизма, какъ цѣлого, ибо въ ней — залогъ спасенія его, какъ хранимаго «остатка Израїля». Въ пламени жизни іудейства уже тайно сіяеть звѣзды свѣта Божіяго. Христіанство, есть, напротивъ, путь — вѣчный путь между двумя вѣчностями: для него вся история есть настоящее отъ Рождества Христова до послѣднаго преображенія. Христіанство цѣлкомъ стоитъ въ «лучахъ откровенія», его литургика есть литургика откровенія (какъ въ іудаизмѣ — литургія спасенія). Стоя на яти въ вѣчномъ переходѣ, оно должно развивать въ себѣ противоположнія начала и явить ихъ въ раздробленіи: противоположность между Отцомъ и Сыномъ, Іерархомъ и святымъ, церковью и государствомъ. Внутри себя оно раздробляется на три церкви — Петра, Павла и Йоанна, изъ которыхъ каждая должна жертвовать для осуществленія евої задачи двумя остальными изъ трехъ ео — относительныхъ началъ, ищащихъ объединенія. Церковь Петра жертвуетъ Богомъ и человѣкомъ для міра, церковь Павла — Богомъ и міромъ для человѣческой души, церковь Йоанна — міромъ и человѣкомъ для Бога. Но если съ человѣческой точки зрѣнія, іудаизмъ имѣть въ глазахъ Розенцвейга безспорное преимущество передъ христіанствомъ, то въ самомъ Богѣ — въ «звѣздѣ» или вѣчной истины, все различие оказывается несущественнымъ. Богу одинаково нужны и іудеи, и христіане. Богъ есть евѣтъ, и спасеніе для Него самого есть спасеніе отъ всего, что не не есть свѣтъ, не есть Окъ самъ. Богъ

есть истина (но т.е. наоборотъ: истина не есть Богъ, наскѣмъ думаетъ идеализмъ, ога только — отъ Бога). Въ этомъ евѣтѣ, какъ говорить исалмистъ, мы узримъ свѣтъ. Въ этомъ евѣтѣ исчезнетъ Богъ, міръ человѣкъ, какъ отдельные начала, замѣняютъ неразрывнымъ кольцомъ единства творенія, откровенія спасенія. Этотъ евѣтъ недостижимъ ни познанію, ни переживанію, а только озаренію въ молитвѣ. Когда возсіяеть эта звѣзда спасенія, скрыто сіяющая въ внутреннемъ пламени іудаизма и искрома въ вѣчномъ пути христіанства, тогда твореніе будетъ заключено, и тварь сольется съ творцомъ. Сомніется начало съ концомъ, и Богъ явится тѣмъ, что Онъ есть — вѣчной истиной, и исполнится до конца Его первое творческое слово: «да будетъ свѣтъ».

Заключеніе книги «Вратъ» описываютъ почти нескончанную спасенную жизнь лицомъ къ лицу съ сіяющимъ Образомъ Божіимъ. Здѣсь конецъ всѣмъ противорѣчіямъ, здѣсь жизнь побѣдила тварность и черезъ эти врата вступила въ еаму Жизнь.

Въ этомъ скато-конспективномъ и потому неизбѣжно блѣдо-схематическомъ изложеніи мы вынуждены были опустить не только множество блестящихъ и тонкихъ подробностей и экскурсеовъ (например, попутно съ уясненіемъ соотношеній между твореніемъ, откровеніемъ и спасеніемъ проводимую глубокую оценку Ислама, и многое другое, то и мнновать рядъ глубочайшихъ мистическихъ идей автора (только для примѣра укажемъ на сходную съ Есемъ мысль, что «откровеніе» есть сердце бытія). Критика этой грандіозной, ошеломляющей своимъ богатствомъ и глубиной мистической системы должна, чтобы не разрастись въ цѣлый трактатъ ограничиться намсками. Нѣть надобности останавливаться на заблужденіяхъ елучайныхъ, порожденныхъ невѣдѣніемъ и непониманіемъ (какъ многое въ изображеніи и оценкѣ христіанства). Единственно важное — опуштить основные проблемы и слабости этого міровоззрѣнія, вѣриѣ сказать, лежащаго въ его основе религіозного жизнечувствія. Здѣсь прежде всего обнаруживается неслучайность пародоксальности отправного пункта — раздробленности бытія на три обособленныхъ начала — Бога, міра и человѣка. Она отражаетъ

какую то основную раздробленность въ душѣ автора, въ его религиозной интуиції. Если мы оставимъ пока въ сторонѣ проблему міра и ее передочимъ на соотношениіи между Богомъ и человѣкомъ, то основной религиозный фонъ мысли обнаружится, какъ разрывъ между Богомъ и человѣкомъ — какъ изъданіе Богочеловѣчества. Этотъ основной грѣхъ Іудаизма есть опытный центръ всего мистического построенія Розенцвейга. Весьма сомнительно, что-бы описаніемъ имъ упорствующій въ своей самоети строительный человѣкъ былъ дѣйствительно тождествененъ съ героями античной трагедіи. Это есть, напротивъ, отчасти просто «истоковый» ветхозавѣтный человѣкъ, отчасти же — человѣкъ позаго времени, отвергшій христіанство, но ужъ вкушившій отъ него. Это есть «четвѣртій Адамъ», тоскующій по отвергнутому имъ Христу. Въ этомъ смыслѣ замѣчательно, что вся книга дышитъ одновременно и враждой къ христіанству, и стаснаніемъ безсознательными томлениемъ по нему. Во множествѣ мѣстъ Розенцвейгъ доходитъ до порога христіанскихъ истинъ, часто почти ихъ формулируетъ съ поражающей глубиной и непосредственностью (какъ въ учении объ откровеніи, какъ любви, о богоянціи въ мірѣ, о богосъюзіяхъ человѣка) и вмѣстѣ съ тѣмъ отталкивается отъ христіанства. Этотъ отталкивание не столь существенно и интересно, когда въ основѣ его лежитъ просто психологический моментъ напіональной гордыни; оно становится существеннымъ, когда въ немъ обнаруживается пробѣлъ или извращеніе религиозного опыта. Замѣчательное тріединство «творенія, откровенія и еписенія» не есть у Розенцвейга подлинное тріединство: оно разрушающееся явственнымъ разрывомъ между откровеніемъ и спасеніемъ. Тогда какъ твореніе тѣснѣйшимъ образомъ связано съ откровеніемъ и — съ точкой зреенія самого міра — есть иначе чѣмъ, какъ откровеніе тварности, откровеніе съ своей стороны не имѣть никакой внутренней, мистической связи съ спасеніемъ. Спасеніе, характернымъ образомъ, отнесенено въ будущему, какъ бы ничтѣмъ не удостовѣрено онтологически и есть двѣ руки человѣческихъ. Богъ-сласитель, о которому постоянно говорится, остается все же у Розенцвейга разсудочнымъ, до конца неулененнымъ аспектомъ Божества,

и даже чисто ѹудейская, ветхозавѣтная идея Мессіи не играетъ никакой опредѣляющей роли во всей концепції. Тотъ же пробѣлъ обнаруживается въ зионищемъ провалѣ, отдѣляющемъ любовь къ Богу отъ любви къ человѣку. Розенцвейгъ, въ сущности не объясняетъ — и не можетъ объяснять — откуда берется «любовь къ ближнему»; несмотря на всю силу его діалектики, она появляется у него неожиданно и необоснованно, какъ *deus ex machina*. И это вполнѣ естественно, такъ какъ братство въ дѣйствительности произошло отъ Богословства, отъ Богочеловѣчества. Любовь къ ближнему не есть свободная любовь и потому къ сущности совѣтъ не есть любовь: она есть только обязанность, исполненіе закона трансцендентной воли Бога, а не жизнь въ Богѣ. Замкнутые въ себѣ Богъ и человѣкъ въ таинственномъ актѣ любви встрѣчаются другъ съ другомъ (болѣе глубокий анализъ могъ бы, конечно, и тутъ показать, что эта встреча невозможна безъ допущенія первоединства), но это раскрытие души человѣческихъ душъ навстрѣчу другу другу, ибо отсутствуетъ понятіе Богочеловѣка, какъ веедвіаго организма. Надъ всей концепціей господствуетъ вообще идея абсолютной и потому чрезмѣрной и односторонней трансцендентности Бога (прорываемая только въ учении объ откровеніи). Если исходящія изъ мотива трансцендентности Бога міру возражаютъ противъ иѣменного идеализма глубоки и вѣрии (хотя и не новы для наст., russikhъ, — да и не новы вообще, если вспомнить Баадери и Шеллинга второго периода), то полное отсутствіе основного мотива античнаго платоишскаго идеализма, отсутствіе величайшаго ученія о мірѣ идея есть также корешкомъ пробѣла этой мистической метафизики, ерьдѣтельствующей о разложенности, раздробленности лежащаго въ ея основѣ мистического опыта. Философски разносторонне и богато образованый, авторъ не знаетъ какъ слѣдуетъ или, что вѣроятнѣе, не воочувствовалъ ни Платона, ни связанный съ платонизмомъ христіанской (восточной и западной) мистики, ни даже набаллы и ѹдейско-арабескаго платонизма. Его характеристика замкнутаго отъ Бога античнаго міра и замкнутаго отъ міра античнаго «ми-

ончеснаго Бога, въ сущности, такъ же неизвѣрка, какъ и упомянутыи характеристика англичанаго героического человѣка. Антишан мысль полагала разрывъ не между Богомъ, міромъ и человѣкомъ, а между божественнымъ иносмосомъ (космосомъ, включавшимъ въ себя боговъ) и богочеловѣческой душой, душой человѣка, непосредственно исходящей отъ Бога въ родственной Ему; утверждая то и другое, она не могла достигнуть послѣднаго синтеза, по въ обоихъ этихъ направленияхъ шла къ нему. Напротивъ, себестановленіе Розенцвейга, совершившее психоанализъ момента всесущности и утверждающее неоглажную имманентность трансцендентности Бога, не преодолѣвъ разрыва и остается внутренне имъ отравленіемъ.

И — замѣчательное и роковое противорѣчіе! (противорѣчіе, конечно, не только логическое, а именно эзотерическое). Жизненное пониманіе Розенцвейга,包含ующее этимъ моментомъ абсолютной трансцендентности, выходитъ съ тѣмъ страдаетъ моментомъ норочиной, ложной имманентности. Царство міра и царство Бога, неожиданно и противосущество и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически вполнѣ естественное, оказываются одинакъ и тѣмъ же царствомъ, и таинъ же тѣлесная внутренняя связь соединяетъ человѣка съ міромъ. Царство Божие уже насыщено въ мірѣ, и притомъ не въ лице Божественнаго Спасителя, побѣдившаго и преодолѣвшаго міръ, и не въ лице возрожденной Нашъ человѣческой души, а въ лице издали, естественно данной натуральной органической жизни. Оно само собой прорастаетъ въ вѣчную жизнь; и если человѣкъ своей жизнью и молитвой о — спасеніи міра долженъ ити къ нему навстрѣчу, преобразить органическую жизнь въ жизнь душъ, временную жизнь въ вѣчную, то и человѣкъ дѣлаетъ это наилѣпшій образомъ, опираясь на свои собственныя силы вѣчного духовнаго возрожденія, второго рожденія. Этю идею возрожденія Розенцвейгъ прямо отвергаетъ (нальѣть у него и грѣхопаденія); она есть для него типъ метафизической аспекта психологіи язычника, обращеннаго въ христианство, и не нужна исконному иносмѣтю открытию — избранныму народу. Возрожденіе или, вѣрнѣе, рождение души (въ отличіе отъ самости), правда, совершается въ моментъ откровенія, но откровеніе не есть спасеніе,

и никакого спасенія души Розенцвейгъ не знаетъ. Для праѣственной дѣятельности, для любви и святыни человѣку не нужно никакого сакро-предѣлія, смиренія, уничиженія своего тварскаго я. Даже самая вѣра въ Бога, вырастающая изъ откровенія, хотя и есть рожденіе души, но есть не преодолѣвъ упорства или сопротивленія личности (Trotz), а съ сублимацией въ упорствѣ вѣры, въ гордой преданности Богу (мысль, которая приобрѣтаетъ какущуюся убѣдительность лишь透过 двумя словами гѣмѣнаго слова Trotz, созидающаго понятія упорства и строптивости).

Спасеніе никакимъ образомъ не связано съ погибелью, оно проявляется изъ племянной вилы Израѣля, изъ передѣлія его божественно-естественного семени изъ поколѣнія въ поколѣніе, изъ натурального человѣческаго строительства міра; и Розенцвейгъ находитъ даже сочувственія слова для современнаго строительства Вавилонской башни, для борцовъ за человѣческій (съюзъ человѣческій) идеала братства, равенства и свободы.

Такъ Розенцвейгъ, при всей глубинѣ своихъ мистическихъ изрѣзаній, не преодолѣваетъ двухъ основныхъ, противорѣчящихъ другъ другу и вмѣстѣ съ тѣмъ связанныхъ другъ съ другомъ односторонностей, которыми страдаетъ современное вѣтхозавѣтие сознаніе и которыми объясняется и трагедія отверженія Богочеловѣка народомъ, Его породившимъ: ирайтиго исключеніяного пульта трансцендентнаго Божества и потому — забвенія трансцендентнаго Бога въ имманентизации человѣческой жизни, культуры чисто-земной, мирской, натуральной святыни. Правда, ортодоксальный іудаизмъ врядъ ли признаетъ Розенцвейга адекватнымъ своимъ выражателемъ: несмотря на всю целикому противъ новѣйшей германской мысли, она все же насыщена насыщеніемъ иѣмѣнной духовной культурой. Но для европейской мысли его книга есть все же пробудившіе голосъ іудаизма. Въ этой стройной симфоніи звучатъ тайны, диссонансы — вѣчные диссонансы еврейской души. Она вся есть неутолимый крикъ томящейся души о спасеніи. Спасеніе есть центральная тема книги, выраженная и въ ея заглавіи. Она ищетъ спасенія въ недостижимой трансцендентной всему человѣческому мистической звѣздѣ божественнаго сбыта, и, недостигая ея, тѣ-

шится надеждой, что эта звѣзда уже сіпеть въ темномъ пламени натуральной тварной «богочеловѣчности» избраннаго народа, она не видить, что истинное спасеніе не въ грядущемъ вѣѣшнемъ соединеніи трехъ точекъ — Бога, мира и человѣка линиями въ треугольникѣ и не въ ихъ тщетномъ удвоеніи въ звѣздѣ, а лишь въ уже осуществленномъ, исконномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, жертвенно побѣдившемъ міръ — на крестѣ.

И все же книга эта, несмотря на всю неудовлетворительность своего конечнаго итога, остается замѣчательной и необычайно поучительной. Поучитель-

ны ея глубокія религіозныя боренія, ищащи выхода изъ тупика современнаго философствующаго невѣрія и вмѣстѣ съ тѣмъ пытающіяся пріобщить религіознымъ глубинахъ всю полноту новой духовной культуры, и въ особенности исканіе синтеза между философией и религіозной вѣрой, опирающейся на откровеніе. И то, что такая книга могла быть написана проповѣдѣніемъ всей новой германской культурой иѣменитымъ евреемъ въ наши дни, свидѣтельствуетъ одновременно о томъ, что ни религіозная мысль іудаизма, ни германское философское творчество еще не изспыты.

С. Франкъ.

О ДЕЛАКРУА и другихъ книгахъ.

HENRI DELACROIX. *La religion et la foi*. Paris. Alcan.

Имп Delacroix хорошо известно по ряду его историческихъ и психологическихъ работъ, — и первое мѣсто среди его произведеній, безспорно, принадлежитъ его замѣчательной книгѣ *Les grans mystiques Chretiens*. Самостоятельный и глубокий историкъ соединяется въ Delacroix съ выдающимися психологомъ, — и это рѣдкое сочетаніе двухъ крупныхъ дарованій, остроожность и широта обобщеній даютъ Delacroix право на исключительное вниманіе со стороны всѣхъ, кого интересуетъ изученіе религіозной жизни человѣчества. Понятно, поэтому, какой чрезвычайный интерес возбуждаетъ его новая книга, имѣющая въ виду дать общую и широкую картину религіозной жизни.

При ближайшемъ знакомствѣ съ книгой становится яснымъ, что всѣ блестящіи особенности научного творчества Delacroix сохранились и въ настоящей книгѣ. То же яркое, насыщенное идеями, богатое наблюденіями изложеніе; та же широкая историческая перспектива, солидныи и основательныи историческая знанія; то же умѣніе проникать въ тайники религіозной души. И все же чуть ли не съ первой главы становится яснымъ, что Delacroix не справился съ своей задачей: изъ отдельныхъ его набросковъ не получается цѣлойной картины, не раскрывается ни общій смыслъ, ни живая полнота религіознаго міра. Чѣмъ дальше углубляется читатель въ книгу Delacroix, тѣмъ опредѣленіе выступаетъ какая то основная его ошибка, его основной недосмотръ: *въ книгѣ нѣть главнаго*, и все обилие тонкихъ, глубокихъ и точныхъ наблюденій не можетъ спасти автора, не можетъ спасти книгу. Нельзя даже и сравнивать, съ этой точки зренія, обобщающій трудъ Delacroix

съ извѣстной книгой Джемса. Хотя книга Delacroix безспорно точнѣе, шире, основана на превосходномъ знаніи первоисточниковъ, вставлена въ широкую историческую рамку, — и все же въ книгѣ Джемса вѣтъ дѣйствительно религіозный духъ и оттого она оставляетъ даже у совершенно чуждыхъ религіи людей неотразимое религіозное впечатлѣніе. Извѣстно, что для европейской интеллигенціи нѣть лучшаго введенія въ міръ религіи, чѣмъ книга Джемса.. Delacroix далекъ отъ этого, его книга внутрь иерелигіозна, она не звучитъ сама и не пробуждаетъ въ читателѣ религіознаго отзыва. Вотъ уже поистинѣ осколки разбитаго зерната, — и изъ этихъ осколковъ авторъ склеилъ что то единое, но ему не удалось достигнуть внутренняго единства.

Не трудно догадаться о причинахъ неудачи Delacroix и безспорной удачѣ Джемса: все дѣло въ томъ, что Джемсъ былъ глубоко религіознаго натурой, что при всемъ своемъ «прогматическомъ» релятивизмѣ онъ все же глубоко ощущалъ цѣнность религіознаго опыта, а для Delacroix, тоже релятивиста, вѣрь религіознаго системы не подымается до одной высоты, а опускаются до одинаковой безсмыслицы. Джемсу его pragmatismъ помогъ возвыситься до глубокаго вчувствованія въ религіозный міръ, а въ Delacroix его релятивизмъ сминал послѣдніе остатки религіознаго отзыва на проявленія вѣры. Тутъ мы подходимъ къ очень важному и основному вопросу о предусловіяхъ научного подхода къ изученію религіозныхъ явлений, — но я коснусь этого вопроса позже и пока вернусь къ книгѣ Delacroix.

Основной дефектъ книги — рѣшительный искаженійизмъ. Въ религіозной жизни человѣчества, по Delacroix, нѣть никакого смысла, нѣть вообще ничего объективнаго, — религія всецѣло вырастаетъ изъ иѣдъ

субъективного духа. Беря определение религии, впервые точно формулированное Геффдингом въ его философии религии, Delacroix видѣтъ въ религии чистую телесологическую функцию, необходимую въ системѣ психологической жизни: религия имѣть своимъ корнемъ потребность (этимъ компонтистическая объясненіемъ религии D. пытается избѣжать ирраціонализма и эмоционализма) — а именно потребность утверждения и сохраненіи цѣлостности. «Мощь и магическая сила потребности» (р. 404), пишетъ Delacroix, создаетъ человѣку новый міръ, создаетъ боязни, которымъ онъ служить для того, чтобы они ему служили; въ силу этого міръ цѣнностей, всѣхъ онъ выдвигаются изъ глубинъ нашего духа, получая объективное, трансцендентное значение. «Религия является ядромъ инымъ, замѣняющимъ Delacroix въ послѣдней обобщенной глаголъ, наѣтъ компромиссомъ между аффективной субъективностью и разумно-объективной объективностью» (413). Философія и психологія религии, какъ онъ сведены въ этотъ афоризмъ, имѣютъ поистинѣ искателій характеръ... Удивительно, какъ трудно дается очи, многимъ изслѣдователямъ религиозной сферы осьвое понятіе религиозной феноменологии, безъ которого нельзя прочно построить ни религиозной психологіи, ни религиозной философіи: я имѣю въ виду понятіе религиозного опыта. Какъ ни странно, ни неопределенно понятіе религиозного опыта, введенное Джемсомъ, а все тѣмъ у него дѣйствительно идетъ дѣло о религиозномъ опыте, и это однѣ божественно возникаетъ его пядь цѣлимъ рядомъ современныхъ изслѣдователей. Въ томъ то и дѣло, что понятіе религиозного опыта имѣть фундаментальное значеніе для пониманія религиозной сферы, — и это одинаково вѣро въ обѣ стороны, — и въ смыслѣ пониманія субъективной стороны религии, съ которой имѣть дѣло психологія, и въ смыслѣ пониманія объективной стороны религии, того, чѣмъ занимается философія религии.

Рядъ изслѣдователей религиозной сферы давно убѣдился въ невозможности сведенія ея къ индивидуально-психическому движенію, но то, что выше индивидуально-психической стороны религии, что опредѣляетъ понятіе религиозного опыта, т. е. взаимодѣйствіе между субъектомъ и объективной сферой, это замѣнилось у ряда изслѣдователей хоть и надындиви-

видуальными, но все же чисто психическими моментами — а именно соціальной сферой. Въ соціологическомъ подходѣ въ религіи (у Durkheim'a и его школы) все же болѣе правды, чѣмъ во всей современной феноменологии, въ планѣ и ограничимої психологіи. На нестросиний Delacroix это соціологическое направление сказалось очень плодотворно и дало ему возможности внести цѣлый рядъ интересныхъ и глубокихъ замѣчаній о динамикѣ религиозной жизни. Но общая недостаточность и соціологической точки зрения ясна. Delacroix — отъ часто и мѣтко критизуетъ эту точку зрения. Однако поддѣться по концепціи религиозного опыта Delacroix не можетъ — и здесь психологу въ немъ мѣшаетъ философъ. Въ томъ то и ограниченность неходской точки зрения сего, что для него въ религіи есть не одного грани субъективного, что она всеѣтъю субъективна. Между тѣмъ дошно указывать, (иначе полно эту точку зрения развивали психологи въ Германіи, испытавши, впрочемъ, Ebbinghaus'и, Wundt'a и др., — и имѣю въ виду феноменологическое направление въ изученіи религіи), что религиозная жизнь въ наѣтъ это не монологъ, а діалогъ, что безъ понятія взаимодѣйствія между вѣрующими субъектомъ и горней сферой, къ которой онъ обращается, другими словами, безъ понятія религиозного опыта нельзя осмыслить религиозного процесса, — и это относится ко всемъ религіямъ въ мірѣ. Современное изученіе греческой и римской религіи потому и достигло столь большихъ успѣховъ, что оно признаетъ реальность религиозного опыта; это понятіе является основой въ изученіи субъективной стороны религіи, — безъ этого она является безмысленной игрой.

Но еще болѣе терпѣть, при исключеніи понятія религиозного опыта, анализы объективной стороны религии — это просто нѣтъ, онъ сводится къ нулю. Достаточно прочесть у Delacroix мѣста, посвященные проблемѣ догматики, чтобы убѣдиться, что при такомъ отношеніи къ религиозному міру, вся исторія догматическихъ движений является силошной исторіей панибратства, умножанія или чистой словесности: смысла, объективно логической діалектики въ этихъ движеніяхъ нѣть и быть не можетъ. Интеллектуальная форма, въ которой нѣтъ своего выраженія религиозное чувство, не имѣть рѣшительного ничего объективного, — легко понять, во что

обращается въ такомъ случаѣ вся драматическая и глубочайшая страница изъ испанія человѣческаго духа!... Приведу одну лишь фразу, которая свой терминологіей лучше всего сама изобличаетъ свою безсмыслицу: «la raison et la passion collaborent dans la fabrication de l'absolu» (413).

Цалыше итти искуда... и нсвольно всиноп-
мииалеа миѣ другої авторъ, къ поклон-
никамъ котораго я не принадлену, но
котораго никто не можетъ упрекнуть въ
томъ, что онъ не понимаетъ смысла религії — я имѣю въ виду Eucken'a. Для
философіи религії его работы, хотя онъ
такъ элементарны, являются основополож-
ними, потому что въ нихъ (какъ и у дру-
гого неофихтсона — Мюнстерберга) убѣ-
дительно и толконо высказано понятіе
духовной жизни. Именно этого понятія
религії какъ духовной жизни и вѣть
у Delaeroix; его плоскій психологизмъ
воисе не означаетъ безсмыслия психології
въ дѣлѣ изуенія религіозной сферы, а
изобличаетъ лишь негодность дурной психо-
логії въ этомъ дѣлѣ, ибо та психологія,
которую мы находимъ у Delaeroix, есть
именемъ дурная психологія. Гдѣ ужъ тре-
бовать углубленія изъ смысла религії,
если авторъ не понимаетъ того, что есть
духовная жизнь, если безъ остатка рас-
творяетъ все содержаніе религіозной жизни
въ исихическихъ процессахъ... Насколько
выше этого отсталаго уже психологизма,
столь характерного для французской психо-
логії религії, стонть современная нѣ-
мская религіозная психологія!

Въ заключеніе я хотѣлъ бы поспутаться
одного общаго вопроса, поднятаго выше.
Я не стану отрицать за людьми невѣрующими
права и способности изслѣдовывать
религіозную сферу, но я считаю бесплод-
нымъ и безнадежнымъ такое отношеніе
къ дѣлу. Нельзя «понимать» религіозную
сферу, не войдя въ нее внутрію, не от-
зываясь своей душой на то, чѣмъ живеть
религіозная душа. Скажу болѣе опредѣ-
ленно: только вѣрующій и имеющій въ мѣру
своей вѣры и можетъ проникнуть въ тайну
религіозной души, и оттого иссавицами
и пепревзойденными психологами религіоз-
ной сферы являются писатели-аскеты. Во-
преки распространенному предразсудку,
надо признать, что какъ не можетъ стѣной
исслѣдователь, напр., явленія контраста
или глухой не можетъ изслѣдователь т. п.
«біеніи», — такъ и люди съ угасшей вѣрою,

а тѣмъ болѣе рѣшительные атеисты не
могутъ ничего сдѣлать въ дѣлѣ изученія
религії. Если для этого положенія нужно
было еще одно доказательство — то Delaeroix
долженъ дать его въ очень удачной формѣ.
Можетъ быть и здѣсь, какъ, вѣроятно,
всюду можетъ быть дѣлъ науки — кат-
актика вѣрующихъ и наука невѣрующихъ;
безспорно, однако, то, что изслѣдователь
движеніе человѣческой души къ Богу не
можетъ толькъ для кого неѣтъ Бога, для
кого все это устремленіе сердца горѣть есть
плодъ «фантазіи», «магіи» потребности или
что либо подобное. Для кого въ религії
неѣтъ ничего кроме иллюзіи, для того
тайна съ движеніемъ остается навсегда
закрытой.

LA BIENHEUREUSE THÉRÈSE DE
L'ENFANT-JESUS. Histoire d'une âme
écrite par elle même.

Новое издание автобіографіи блаж. Тер-
езы (изданной дважды) два года назадъ)
позволяетъ обратить внимание читателя
на этотъ чрезвычайно интересный и цѣ-
ненный документъ по религіозной психології.
Значеніе его опредѣляется и тѣмъ, что
блаж. Тереза жила такъ недолго (годы съ
жизни — 1873-1897) и той особой пѣти-
тельностью, которая еще при ея жизни
такъ привлекала къ ней сердца и до конца
покоряла ей такъ много людей, — но еще
въ большей степени цѣнность этой автобіографіи
опредѣляется ею религіозной значительностью.
Необычайно просто написанный разсказъ рисуетъ исторію внут-
ренней жизни юной души, ставшей для
западнаго міра образомъ «духовнаго дѣ-
ства». На фонѣ современной жизни, съ ея
уточченностью и запутанностью, со всей
своей сложностью и часто извращенностью,
отъ разнозадач блаж. Терезы вѣеть такой
чистотой и такой духовной красотой. Душа
ея искала лишь любви къ Спасителю, — и
это динаміе сердца описано такъ правдиво
и жизненно, съ такой силой захватывающей
оно внимание читателя, что отъ книги
трудно оторваться. А для того, кого инте-
ресуютъ вопросы религіозной психології
и проблемы духовной жизни, автобіографія
блаж. Терезы представляетъ тоже
очень цѣнный материалъ.

Въ шлегѣ есть нѣсколько удачныхъ
портретовъ; издана книга хорошо и дешево (1 фр.).

Dr. MICHAEL PFLIGGLER. Die deutsche Jugendbewegung und der jungkatholische Geist.

Такъ наз. «юношеское движение» въ Германии представляеть одно изъ самыхъ значительныхъ явленій въ ся духовной жизни. Правда, это движение захватываетъ лишь молодежь, но эта молодежь постепенно занимаетъ мѣста старшихъ и входитъ замѣтной силой въ духовную жизнь Германии. Для нашей русской молодежи было бы чрезвычайно полезно ближе познакомиться со всѣмъ этимъ движениемъ, съ его исторіей и съ его итогами, и надо пожелать, чтобы кто либо дать себѣ трудъ внимательно съ нимъ ознакомиться и написать о немъ книгу. Пока это не сдѣлано, приходится погружаться въ безмѣрию литературу (одинъ перечень журналовъ движения занимаетъ 10 страницъ убористаго текста).

Намъ хотѣлось бы обратить вниманіе читателя на очень цѣнную брошюру участника австрійскаго движения, нынѣ священника д-ра М. Пфлиглера. Въ очень ежатной формѣ, почти всюду достаточнѣо объективно авторъ католикъ рисуетъ движение въ его разныхъ формахъ, подчеркивая его творческія устремлѣнія и его идеологический разброда. Авторъ порой даже болѣе синхронитенъ къ движению, чѣмъ это слѣдуетъ — онъ недостаточно полно обрисовываетъ отрицательныя стороны въ немъ. Онъ санишкомъ его любить, слишкомъ близокъ къ нему, чтобы быть хладнокровнымъ и объективнымъ изслѣдователемъ, — но тѣмъ болѣе яркой и одушевленной является та часть книги, въ которой онъ обращается къ своимъ молодымъ друзьямъ — участникамъ католического юношескаго движения. Страницы, посвященные этимъ его мыслямъ, по своему значенію выходятъ далеко за предѣлы специальной темы: здѣсь бываетъ какой то новый пульсъ въ католическихъ кругахъ. Вѣнніе нового духа оказывается

прежде всего въ рѣзкомъ и настойчивомъ различіи между «узко католической» и «широко католической» точкой зрѣнія у современныхъ католиковъ (но нѣмецки это противопоставленіе выражено даже рѣзче: авторъ говоритъ о «kleinkatholische und grosskatholische Geist»). Блестящія и вдохновленныя страницы, посвященные этой темѣ напоминали мнѣ: превосходную брошюру проф. Линнера «Der Katholische Mensch». Я не знаю, насколько эти интереснѣе типичны для современного католицизма, но что они чрезвычайно цѣнны и значительны — это стоитъ вѣнѣ спора.

Для нашего русского религиознаго движения въ молодежи чрезвычайно интересно все то, что имѣетъ мѣсто въ католическомъ юношескомъ движении. Столъ разные въ еисемъ тѣхъ и въ своихъ предусловіяхъ, они, однако, идутъ сходной дорогой, въ нихъ частно вѣсть одинъ и тотъ же духъ. Только однѣ рѣзко и рѣшительно отдѣляютъ нашу молодежь отъ нѣмецкой молодежи: несчастья Россіи затягиваютъ въ нашей душѣ, какъ неповторимый трагическій опытъ. Намъ уже чужда мечтательность, порой даже наивность, выступающая даже у Пфлиглера, — особенно это ясно, когда дѣло идетъ о соціальномъ вопросѣ. Здѣсь у д-ра Пфлиглера рядомъ съ глубоко христіанскимъ мотивомъ, что подлишное разрѣшеніе соціального вопроса возможно лишь на путяхъ христіанской жизни, звучитъ многое наивнаго. О сопротивлѣніи исторической этикѣ, о томъ антихристіанскомъ движении, которое пользуется соціальными противорѣчіями, для того чтобы подъ прикрытиемъ ихъ вести свою основную борьбу съ христіанствомъ, онъ какъ будто и не подозрѣваетъ. Но все же у Пфлиглера центръ тяжести лежитъ въ творческомъ духѣ, въ положительныхъ задачахъ, — и страницы, посвященные этой темѣ, очень хороши.

В. Зѣньковскій.

ПРЕПОДОБНЫЕ СЕРГІЙ РАДОНЕЖСКІЙ І СЕРАФІМЪ САРОВСКІЙ.

(По поводу книги Б. Зайцева и книги В. Ильина).

Человечество вступило въ періодъ социального, политического и, что всего страшнѣе, нравственнаго кризиса, превосходящаго по своей интенсивности все, что было когда либо пережито на землѣ. Чтобы не потеряться въ вихрѣ его, чтобы не впасть въ этическій скептицизмъ или, столь же губительный, этическій и нообще антисоциологический релятивизмъ, нужно имѣть передъ своими глазами живые образы герояевъ духа, борющихся за абсолютную иѣнности и воплощающихъ ихъ въ своей жизни. Могучая сила, оздоравляющая душу, таится въ биографіяхъ великихъ людей, — соціальныхъ реформаторовъ, изобретателей научной истины, творцовъ прекрасныхъ образовъ. Однако, всѣ эти подвижники духа, наикь бы они были великии ихъ заслуги, не воплощаются въ себѣ превѣтнаго совершенства, доступного человѣку: они углубляютъ лишь ту или другую сторону духовности. Только тѣ посвѣтили духа, которые цѣллю своей жизни поставили устремленіе къ самому осуществленному идеалу Добра, къ самому Богу, даютъ образъ иеесторонняго совершенства — воли, чистоты, ума и зачищающеаго умъ на немъ; преображенія тѣлесности. Какъ живые прообразы цѣлости духа, они болѣе, чѣмъ всѣ другие посвѣтили духовной жизни, способны привлекать массы людей на путь служенія добру. Поэтому нельзя не радоваться появлению такихъ книгъ, какъ «Преподобный Сергій Радонежскій» Б. Зайцева и «Преподобный Серафимъ Саровскій» В. Н. Ильина.

Одновременно появленіе этихъ двухъ книгъ чрезвычайно удачно и излесообразно. Намъ, далекимъ отъ идеального служенія миру и Богу, царство святости нач-

жется подчасъ утомительно однообразнымъ, однотипнымъ. Между тѣмъ, стоять только взмотрѣться въ два обрисованные въ этихъ книгахъ образа, и разъ навсегда станетъ понятно, что царство добра блестяще безконечно разнообразными красками и полно индивидуальностей различий. Св. Сергій Радонежскій есть воплощеніе добра, служащаго идеаломъ русской общественности и государства. Серафимъ Саровскій есть исцеленіемъ источникъ теплой, искромѣнной ласки въ индивидуальныхъ отношеніяхъ къ людямъ. Св. Сергій находится подъ какимъ то особымъ покровительствомъ Бога, какъ Триединства, а си. Серафимъ удостоивается какого-то особаго покровительства Богоматери.

О дѣственникѣ Серафимѣ Богоматерь говорить, являясь ему въ видѣніяхъ и исцѣленія его отъ болѣзней: «этотъ — нашего рода». И въ самомъ дѣлѣ, подобно Богоматери, иакою ее изображаютъ всѣ легенды, Серафимъ Саровскій, по крайней мѣрѣ въ послѣдній періодъ своей жизни, видѣть въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій и потому каждого приходящаго къ нему, встрѣчасть словами «радость моя», выражая этимъ дѣствительное настроеніе снос, свою «радость о Господѣ», пораженную подлинною христіанскою любовью ко всѣмъ существамъ. Свой взглядъ на радостное настроеніе онъ выражаетъ одной поступинѣ слѣдующими словами: «Всеславость — не грѣхъ, матушка, она отгоняетъ усталость, а отъ усталости, вѣдь, унынє бываетъ, и хуже его нѣтъ. Вотъ и я, какъ поступилъ въ монастырь-то, матушка, на кипреѣ тоже былъ и такой веселый-то быть, радость моя; бывало, не приду на кипреѣ-то, братья устанутъ,

иу и уныніе пададеть на нихъ, и поють то уже не такъ, а иные и вовсе не придутъ. Вѣдь цурное что говорить ли, дѣлать ли — не хорошо, и въ храмѣ Божіемъ не подоѣсть, а сказать слово лаское, привѣтилъ, да веселое, чтобы у всѣхъ передъ лицомъ Господа духъ всегда весель, а не унынь быль — вовсе не грѣшно, матушки...» (стр. 210).

Прибѣжніе къ людямъ св. Серафима въ иеріѣдъ его старчества, т. е. дѣятельного служенія ближнимъ и посѣдѣніе семи лѣтъ его жизни, характеризуется, по словамъ Ильина, сѣдѣющею чертой, которая отличаетъ его отъ свѣтскаго учительства: «Всякій приходящий видѣлъ и чувствовалъ въ немъ не общее мѣсто святости, не благочестивую пропись (для этого достаточно п. книга), а особое, кѣ иску обращеніе и для него только существующее живое лицо. Старчество состоять кѣ максимальной индивидуализацией духовнаго участія и въ минимальномъ его обобщеніи» (стр. 38 с.). Эта индивидуализація всѣхъ жизненныхъ отношеній предполагаетъ ту высшую степень духовности, которую имѣть кѣ виду христіанство, отличая царство благодати отъ царства закона, т. е. отъ царства отвлеченныхъ нормировокъ, подведенія подъ общіе правила. Чтобы имѣть право на совершение индивидуализацію оѣбонокъ и ищекающихъ отсюда отношеній къ людимъ, нужно видѣть чужую индивидуальность во всей полнотѣ. Всѣ жизнеописанія великихъ подвижниковъ сообщаютъ факты, свидѣтельствующіе объ изумительной прозорливости ихъ. Трудно однако допустить, чтобы они обладали совершеннымъ видѣніемъ чужой индивидуальности, тѣхъ иѣдъ духа, о которыхъ пословица говорить «чужая душа — потемки». Въ самомъ дѣлѣ, вслѣдъ индивидуумъ представляетъ собою конкретное начalo, единственное въ мірѣ и незамѣнѣмое никакимъ другимъ: эта единственность и незамѣнѣмость есть не удаленность отъ міра, а, наоборотъ, совершенно своеобразное значение всѣкой индивидуальности для всего міра, (о томъ, что индивидуальное бытіе есть бытіе, опредѣленное «конкретными всединствомъ во всей его цѣлостности», см. Франкъ «Предметъ знанія», стр. 415). Поэтому постиженіе чужой индивидуальности требуетъ Божественной полноты вѣденія, и только Богъ можетъ быть сердцевѣдцемъ въ точномъ смыслѣ слова. Глубинную основу своей личности человѣкъ можетъ закрыть отъ другихъ лицъ

непроницаемъ покровомъ (на это явление часто указываетъ въ своихъ сочиненіяхъ М. Шеллеръ). Поэтому прозорливость святыхъ подвижниковъ представляетъ себою трудную проблему. Для размысленій о ней св. Серафимъ Саровскій дасть чрезвычайно цѣнныя указанія, слѣдующими образомъ опиная природу своего чудеснаго знанія. Когда одинъ пѣтъ свидѣтелей его прозорливости сказалъ ему «умъ вашъ такъ чистъ, что отъ него ничего не скрыто въ сердцѣ ближняго, О. Серафимъ положилъ правую руку на уста своему собесѣднику и сказалъ: — Не такъ ты говоришь, радость, моя. Сердце человѣческое открыто одному Господу и одинъ Богъ — сердце вѣдѣцъ, а приступить человѣкъ и сердце глубоко». Въ отвѣтъ на еще большее недоумѣніе собесѣдника св. Серафимъ продолжалъ: «Первое помышленіе, являющееся въ душѣ моей, я считаю указаніемъ Божіимъ и говорю, не зная, что у моего собесѣдника на душѣ, а только вѣрю, что такъ миѣ указывать воля Божія для его пользы. А бываютъ случаи, когда миѣ высказываютъ какое либо обстоятельство, и я, не повѣрия его волѣ Божіей, подчишу своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая къ Богу, решить своимъ умомъ, — въ такихъ случаяхъ всегда дѣлаются ошибки» (стр. 60).

Благодаря этому разясненію св. Серафима становится понятнымъ то обстоятельство, что послѣ смерти его въ его кельи было найдено много иерасепчатанныхъ писемъ, «по которымъ, однако же, паны были въ свое время изустные отвѣты» (стр. 55).

Замѣчательно, что интимная близость св. Серафима къ людямъ, проявляющаяся двусторонне — и въ постиженіи чужихъ пиждъ и въ утѣшающемъ, исцѣляющемъ душевно и тѣлесно пріобѣщеніи къ чужой жизни, достигла высшей степени иосѣсть длительного (иатпадатиагѣтиго) затвора и тяжелыхъ аскетическихъ подвиговъ. — Въ язикѣ святыхъ это явленіе наблюдалася часто, и потому отсюда иеною напрашивается выводъ, что аскетические подвиги могутъ служить единимъ изъ средствъ для измѣненія души и тѣла, снимающаго хотя бы отчасти разобщенность нашихъ я. Вѣдь иерѣдко и смерть близкихъ къ намъ любимыхъ людей, прерывая грубые, сравнительно вѣтшіе способы общения съ ними, даетъ взамѣнъ того сознаніе каной то новой, болѣе интимной, чѣмъ прежде, близости къ нимъ.

Аскетическіе подвиги вонсъ не имѣютъ въ ишу уничтоженія тѣлесной жизни. Чистая безтѣлесная духовность есть безжизненія абстракція, между тѣмъ христіанство и въ частности православіе есть религія жизни, дорожащая конкретнымъ духовно-тѣлеснымъ бытіемъ. Поэтому христіанство проникаетъ во всѣ проявленія жизни съ цѣлью поднять силу и богатство ея на высоту, недостижимую въ условіяхъ отрѣщенаго отъ Бога земного бытія. Опытъ св. Серафима дасть особенно богатый материалъ, выясняющій эту черту православной религіозности. Въ елонахъ Иисуса Христа «въ дому Отца Моего обитали многи суть», оѣь видѣть указаніе на безконечное разнообразіе формъ совершенной жизни; оѣь говорить, что Богъ удостѣль его видѣть «нескогдѣнную красоту пебесную» (125). Къ этой красотѣ, по молитвѣ его, пріобщился и исцѣленій имъ Н. А. Мотовиловъ, когда онъ спрашивалъ старца, какіе существуютъ иссозѣнійные признаки того, пріобщились ли мы «попутѣ Духа Божія». Мотовиловъ даеть изумительное описание того, что было пережито имъ и старцемъ, описание, прекрасно использованное въ книгѣ о. П. Флоренского «Столпъ и утвержденіе истины» для выраженія мистического реализма, характеризующаго православіе. Мотовиловъ пережилъ не только необычайную «тишину и мѣръ въ душѣ» сюсій, «събываюшенную радость» въ своемъ сердцѣ, но еще и своеобразное чувственное содержаніе преображеній тѣлесности: необычайный сѣть, теплоту, сладость и ароматъ (104-124). Въ этихъ ученіяхъ и переживанияхъ христіанства обнаруживается та жизненность его, которой нетъ, напр., въ буддизмѣ: идеалъ христіанства есть не уничтоженіе мирового бытія, а умноженіе его и преображеніе видѣ путемъ искорененія всякой вражды и разъединеній, путемъ воспитанія въ себѣ совершенной любви къ Богу и всемъ существамъ.

Въ совсѣмъ иной мѣрѣ вступаешь мы, касаясь души св. Сергія Радонежскаго, — въ мѣрѣ идеальныхъ, по преимущественно надчеловѣческихъ отношеній, предѣль совершенства которыхъ выражены въ христіанскомъ пониманіи Бога, какъ Триединства. Русская религіозная философія удѣлять большое вниманіе идеѣ Троицности, видя въ ней не мертвый отвлеченный догматъ, но осуществленный живой идеалъ совершеншаго единосущія и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуального своеобразія лицъ на основе совершенной любви. Этотъ жи-

вой прообразъ должны служить путеводителю звѣздою не только въ нашихъ личныхъ, но, можетъ быть, еще болѣе въ нашихъ общественныхъ отношеніяхъ, поскольку мы взыскуемъ «Града Божія». Б. Зайцевъ говоритъ о Троицности, какъ о «глубочайше внутренне-уравновѣшеннѣй идеѣ христіанства» (18). Понятому, она наиболѣе соответствовала сокровеннѣйшимъ основамъ души преподобнаго Сергія. Въ своей обители онъ построилъ храмъ во имя Пресвятой Троицы, какъ образъ единства въ любви, ладѣ, взирая на этотъ образъ, люди побѣждали въ себѣ ненавистное раздѣленіе мѣра. Основанная имъ обитель стала не только обществомъ живущихъ въ пей ишохъ, она превратилась въ идеальный центръ всей русской общественности и государства. Въ націй исторіи она занимаетъ мѣсто, подобное значенію Цельфѣ въ исторіи Греціи. Интересною темою для историка и теоретика культуры было бы сравненіе влиянія этихъ двухъ религіозныхъ центровъ на общественную жизнь. Оно ярко обнаружило бы возвышенность христіанской культуры. Вспомнимъ, напр., что сказаль св. Сергій великою князю Дмитрю, когда онъ пришелъ получить благословеніе на борьбу съ татарами: «Тебѣ, Господинъ, слѣдуетъ заботиться и брѣмо стоять за своихъ подданныхъ, и душу свою за нихъ положить, и кровь свою пролить, по образу Самаго Христа. Но прежде пойди къ ишь съ правдою и покорностью, какъ слѣдуетъ по твоему положенію покоряться ордынскому царю. И Писаніе учитъ, что если такие враги хотятъ отъ настъ чести и славы — дадимъ имъ; если хотятъ золота и серебра — дадимъ имъ и это; но за имя Христово, за вѣру православную, подобаетъ душу положить и кровь пролить. И ты, Господи, отданъ имъ честь и золото, и серебро, и Богъ не попустить пытъ одолѣть часть; Онъ вознесетъ тебя, види твое емпреніе, и изложитъ ихъ непреклонную горднию. — Князь отвѣчалъ, что уже пробовалъ и безуспѣши. А теперь поздно. — Если такъ, сказаль Сергій: его ждѣть гибель. А тебѣ помошь, милость, слава Господа» (стр. 72).

Во внутреннихъ отношеніяхъ удѣльныхъ русскихъ князей, напр. Олега Рязанскаго къ Москвѣ, св. Сергій побѣждаетъ законченѣю многолѣтнюю вражду испорченственнымъ вліяніемъ своей личности, какъ живого воплощеніе любви и пріотности.

Замѣчательно, что и въ управлениі мо-

настыремъ въ санѣ игумна, св. Сергій избѣгаєтъ всякихъ виѣшнихъ пріемовъ воздѣйствія. Никакихъ признаковъ властовданія, покоренія чужой воли виѣшию дисциплиною мы не найдемъ въ исторіи его жизни. Когда между нимъ и братіею возникли несогласія изъ за измѣненія устава монастыря, импію — введенія общежитія, онъ не воспользовался своею властью, оіль просто ушелъ изъ монастыря и возвратился только черезъ нѣсколько лѣтъ, по проосьбѣ братіи и митрополита.

Это отвращеніе къ виѣшнему властовданію связано у св. Сергія съ чрезвычайною простотою въ образѣ жизни, одеяніе и обращеніи съ людьми: но виѣшиному виду его никакъ нельзя было догадаться, что это игуменъ. И даже умирал онъ «закѣпаль похоронить себя не пть церкви, а на общемъ кладбище, среди простыхъ». Нигдѣ и ни въ чёмъ онъ не хотѣлъ играть роли пышнаго «нязя церкви». Эта черта св. Сергія типична для русской общественности, которая не создала до сихъ поръ демократіи политической, но отлилась въ форму демократіи бытовой.

Простота св. Сергія всегда и вездѣ органически связана съ наличиемъ спокойной, исторопливой силы, и это опять таки характерная черта русского народа. «Чистотой, простотой, ароматѣйшей стружкой (св. Сергій любилъ плотничать) иѣть отъ Пре-

подобного. Сергій благоуханиѣйшее дитя Сѣвера. Прохлада, выдержанка и кроткое спокойствіе, гармонія негромкихъ словъ и святыхъ дѣлъ создали единственный образъ русскаго святителя. Сергій глубочайше русекій, глубочайши православныи. Въ немъ есть смолистость сѣвера Россіи, чистый, крѣпкій и здоровый ея типъ. Если считать — а это очень принято — что «русское» гримаса, исторія и юродство, «достоевиція», то Сергій явное оправдженіе. Въ народѣ, якобы лишь призванномъ къ «ниспровержніямъ» и разинской разинуданности, къ моральному кликушеству и эпилепсіи — Сергій какъ разъ примѣръ — любимѣйший самимъ народомъ — ясности, свѣта прозрачнаго и рѣвнаго» (стр. 92).

Будемъ всматриваться въ такие образы, какъ лики св. Сергія и св. Серафима, будемъ носить ихъ въ своемъ сердцѣ, и если мы хотя въ малой степени уподобимся имъ въ нашихъ личныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, намъ суждено будетъ исцѣлить всѣ раны революціи и начать новую спѣшную страницу русской исторіи.

Н. Лосскій.

Zbraslav (u Prahy), 76.
Tchecoslovaquie.